

१मो मनोनिग्रहः

२मो इन्द्रियनिग्रहः

कोतिगृहः

यतिगृहः

[illegible]

४	१	४	१	४	१	४	१	४	१	४	१	४	१	४	१	४	१	४	१
[illegible]																			

[illegible] मि १२ मं १३ [illegible] श्री [illegible] मिके म[illegible]
[illegible] मि [illegible] १२ [illegible]
[illegible] मि ११ [illegible] मि [illegible] ११ [illegible]
[illegible] मि [illegible]
[illegible] मि [illegible] मि [illegible]
[illegible] मि [illegible]

گُن گندھ یا بو ہے اور جس میں آکاش ہوا آگ اور پانی کے گُن آواز لمس اور رس بھی ہوتے ہیں۔ آکاش وایو اگنی جل اور پرتھوی پانچوں سوکشم بھوت یعنی عناصر لطیف کہلاتے ہیں۔ ان کے پانچ گُن شبد سپرش روپ رس اور گندھ کو پانچ تنماترؤں کا بھی نام دیا جاتا ہے ؁

سوکشم بھوت چونکہ مایا کے کاریہ ہیں۔ اسواسطے کارن کے گُن یعنی تم رج اور ستو ان میں بھی موجود ہیں ان کے حصّہ ستوگن سے ان سے نیچے درجے کے بھوت پیدا ہوتے ہیں جیسا اوپر کے پیراگراف میں بیان ہوا۔ انہیں بھوتوں کے حصّہ رجوگن سے پانچ گیان اندریاں اور پانچ کرم اندریاں پیدا ہوتی ہیں۔ آکاش کے حصّہ رجوگن سے شروتر اندریہ یا قوّت سامعہ پیدا ہوتی ہے جسکا بشے شبد یا آواز ہے۔ وایو یا ہوا کے حصّہ رجوگن سے توک اندریہ یا قوت لمس پیدا ہوتی ہے جسکا بشے سپرش یا لمس ہے۔ اگنی یا آگ کے حصّہ رجوگن سے چکشو اندریہ یا قوّت باصرہ پیدا ہوتی ہے جس کا بشے روپ یعنی رنگ وصورت ہے جل کے حصّہ رجوگن سے رسنا اندریہ یا قوّت ذائقہ پیدا ہوتی ہے جسکا بشے رس یا ذائقہ ہے۔ پرتھوی کے حصّہ رجوگن سے گھران اندریہ یا قوّت شامّہ پیدا ہوتی ہے جسکا بشے گندھ یا بُو ہے۔ چونکہ ان قوّتوں کے مقام کان جلد آنکھ زبان اور ناک ہیں اسواسطے ان مقاموں کو بھی اندریاں کہدیتے ہیں حالانکہ یہ صرف گولکیں ہیں۔ گیان اندریاں وہ قوّتیں ہیں جو ان آلات کے ذریعہ سے کام کرتی ہیں ؁

اسیطرح انہیں پانچوں سوکشم بھوتوں سے پانچ کرم اندریاں پیدا ہوتی ہیں۔ واک یعنی قوّت گویائی۔ پانی یعنی قوّت گرفت۔ اُپستھ یعنی قوّت تناسل یا شہوت ... پایو یعنی قوّت اخراج ... یعنی قوّت ... ان ...

مقام چونکہ زبان ہاتھ لنگ گدا اور پانوں ہیں۔ اسی واسطے یہ مقام اندریاں کہلاتے ہیں۔ یہاں بھی یاد رکھنا چاہئے کہ یہ صرف گولکیں یا آلات ہیں۔ اندریاں ان کے اندر ہیں ؛

یہیں پانچ پرانوں کا بھی ذکر کر دینا مناسب ہے جو اندریوں کی ہمتیاں ہیں۔ پرانوں کے نام بالترتیب یہ ہیں۔ پران جس کی رفتار باہر کی طرف ہے۔ اپان جس کی رفتار اندر کی طرف ہے۔ اُدان جس کی رفتار اوپر کی طرف ہے۔ سمان جو ہر جگہ پھیلا ہوا ہے۔ ویان جو روکنے والی قوت ہے۔ پران ہردے یا دل میں رہتا ہے۔ اپان گدا میں۔ اُدان حلق میں۔ سمان ناف میں۔ اور ویان تمام جسم میں ؛

پانچوں سوکشم بھوتوں کے مخلوط حصہ ستوگن سے حس اندرونی یعنی انتھہ کرن پیدا ہوتا ہے۔ جو چار مختلف برتیوں کے لحاظ سے چار طرح کا ہے۔ من جسکا کام سنکلپ بکلپ ہے۔ چت جسکا کام مقابلہ یا چنتن ہے۔ بدھی جس کا کام نشچے ہے۔ اور اہنکار جسکا کام خودی یا گیان سنکاروں کو اپنا کر لینا ہے۔ جب تک تم کسی شے کے گیان کی نسبت شک وشبہ کر رہے ہو کہ یہ فلاں شے ہے یا نہیں اس وقت تک یوں سمجھو کہ من اپنا کام کر رہا ہے۔ جب تم من کے اس گیان کو پہلے گیانوں کے سنسکاروں سے مقابلہ کرتے ہو تو گویا اسوقت چت اپنا عمل کر رہا ہے۔ جب نہیں نشچے یا یقین ہو جاتا ہے کہ یہ فلاں شے ہے تو گویا بدھی اپنا عمل کر رہی ہے۔ اور جب یہ گیان سنسکار روپ ہو کر انتھہ کرن کا حصہ بن جاتا ہے تو گویا اہنکار اپنا کام کر رہا ہے ؛

یہاں تک جتنے تتو بیان ہوئے وہ سب سوکشم یا لطیف ہیں۔ سوکشم دھاتو جب اس سے ستھول ہو کر نظر آتا ہے ستھول اور کوئی چیز نہیں ہے۔

اسی بات کو ذہن نشین کرانے کے لئے آچاریوں نے یہ تدبیر اختیار کی ہے کہ بھوت سوکشم ہیں۔ مگر ان کے دو دو حصے کرلو۔ نصف نصف تو علیحدہ رکھو اور ہر بھوت کے پانچ نصف جو باقی رہے ان میں سے ہر ایک کے چار چار حصے پھر کرلو۔ اسطرح ہر بھوت کے پانچ حصے ہو گئے ایک تو نصف اور چار آٹھویں آٹھویں حصے۔ یہاں تک یہ سب سوکشم ہیں۔ اب اگر نصف حصہ پرتھوی میں جل اگنی وایو اور آکاش چاروں کا آٹھواں آٹھواں حصہ لے کر ملا دو تو اسطرح ستھول پرتھوی بن جائیگی۔ یہی حال باقی چار عنصروں کا سمجھو۔ سوکشم بھوت اپنچی کرت کہلاتے ہیں۔ ستھول بھوتوں کو پنچی کرت بھوتوں کا نام دیا جاتا ہے۔ پنچی کرن پانچ پانچ حصے کرنے کو کہتے ہیں ؂

ان پنچی کرت بھوتوں سے ہماری زمین اور اس زمین کی تمام چیزیں اور انسان و حیوانات کے اجسام بنے ہوئے ہیں۔ یہ پرتھوی کیطرح ہمارے نظام شمسی میں چھ اور سیارے ہیں۔ ان میں جو چیزیں اور مخلوق ہونگی انکے اجسام بھی انہیں پنچی کرت بھوتوں کے ہونگے جیسا ہمارا نظام شمسی ہے ایسے اور لاتعداد نظام ہیں۔ غرض کائنات بے حد ہے۔ نہ کوئی کروں کو گن سکتا ہے نہ انکی مخلوق کو

پانچ بھوت تنماترائیں اندریاں اور انتہ کرن مہیا ہو گئے تو ان سے ساتوں لوک بنتے ہیں یعنی بھوہ بھوہ سوہ مہہ جن تپ ستیہ۔ بھولوک میں چودہ لوک شامل ہیں۔ اوّل چھ مہا نرک جنکے نام مندرجہ ذیل ہیں۔ مہاکال امبرش رورو مہارورو کال سوتر اندھ تامسر۔ دوسرے سات پاتال جو مندرجہ ذیل ہیں۔ مہاتل رساتل اتل سُتل وِتل تلاتل پاتال بعتیکر ہماری زمین۔ اس کرۂ ارضی میں انسان رہتے ہیں۔ زمین سے نیچے درجے کے لوکوں میں آدمی سے کم درجہ کی مخلوق رہتی ہے۔ اونچے درجے کے لوکوں میں پتر اور دیوتا رہتے ہیں

ہر ایک کی سرشت و ساخت کے بموجب ہر لوک میں بھوگ کے سامان ہوتے ہیں۔ ان کے انتظام ادھکاری پُرشوں کے ہاتھ میں ہیں۔ جن میں بعض کا درجہ چھوٹا ہوتا ہے بعض کا بڑا۔ یہ لوک جگوں اور کلپوں میں قایم رہتے ہیں اور انہیں آتے جاتے کا تار لگا رہتا ہے۔ تمام برہمانڈ سرشٹی کی حالت میں خلقت سے بھرا رہتا ہے اور پرلے کے وقت اپنے کارن اگیان میں لے ہو جاتا ہے۔ اوانتر پرلے اور سرشٹیاں ہوتی رہتی ہیں۔ مہا پرلے اور سرشٹی ہوتی ہے۔ غرض ایک سلسلۂ لامتناہی ہے جس کے خیال کرنے سے رونگٹے کھڑے ہوتے ہیں ؎

اس تمام کارخانے کو جو کلپنا کرنے والا مایہ بہت جیتن ہے۔ اُسے ایشور کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ گیان سروپ برہم ہی ہے۔ مگر مایا کی اُپادھی سے اُس میں یہ ابھمان ہے کہ میں جگت کا رچنے والا۔ پالن کرنے والا اور لے کرنے والا ہوں۔ سرو گیہ ہوں۔ سرو شکتیمان ہوں۔ وغیرہ وغیرہ۔ جیو بھی گیان سروپ برہم ہی ہے۔ مگر اودیا کی اُپادھی سے اُسے یہ ابھمان ہے کہ میں الپ شکتی وغیرہ وغیرہ ہوں۔ مایا کی اُپادھی شدھ ستوگن کی ہے۔ اسی واسطے ایشور اپنے سروپ کو جانتا ہے۔ جیو کی ملین ستوگن کی ہے۔ اسلئے جیو نہیں جانتا۔ بلکہ کوشوں اور شریروں میں وہم خودی کیسے دُکھ پر دُکھ اُٹھاتا اور آواگون میں آتا جاتا رہتا ہے ؎

کوش کے معنی غلاف کے ہیں۔ شدھ گیان سروپ آتما جو سدا شدھ بُدھ اور مُکت ہے۔ ریشم کے کیڑے کیطرح اپنے اوپر پانچ وہمیہ غلاف چڑھاتا ہے جن کے نام حسب ذیل ہیں۔ انّ مے کوش یعنی جسم خاکی۔ پران مے کوش جو پانچ پرانوں کا جسم ہے۔ منو مے کوش جو اندریوں اور من کا جسم ہے۔ بگیان مے کوش جو بُدھی کا جسم ہے۔ اور آنند مے کوش جو کارن اگیان یا واسنا روپ جسم ہے۔ یہ تو کوش ہوئے ؎

دوسرے پہلو سے نظر سے شریروں یا جسموں کو لیجے۔ یہ تین ہیں۔ ستھول یعنی کثیف یا جسم خاکی۔ سُوکشم یعنی لطیف جو پران اندریوں اورانتہ کرنوں سے بلکر بنتا ہے۔ کارن یعنی مول اگیان کا واسنا روپ جسم۔ جسم کثیف کا انوبھو ہمیں عالم بیداری میں ہوتا ہے۔ جسم لطیف کا عالم خواب میں اور کارن شریر کا سُشپتی میں۔ جسم لطیف یا سوکشم شریر سے جیو کو لوک لوکانتر میں مرنے کے بعد جانا ہوتا ہے۔ یہ تمام مضامین شرح وبسط کے ساتھ میری کتاب چہل درویش اور فلسفہ گیتا میں دئے ہوئے ہیں۔ یہاں مختصراً ہی لکھے ہیں اور وہ بھی اس غرض سے کہ اگلے باب میں جگہ جگہ ان کا ذکر آئیگا۔ ناظرین ان اصطلاحوں کو ذہن میں رکھتے جائیں تو کتاب کا مضمون صاف صاف سمجھ میں آتا جائیگا۔

۵۔ جیو برہم کی ایکتا

اوپر تین شریروں کا بیان ہؤا۔ ان کے متعلق ایک بات اور خیال میں رکھنی چاہیے۔ اس خیالی جگت کا کلپنا کرنے والا ایک چیتن ہے۔ اور اسے اگیان میں یہ اسطرح نمودار ہو رہا ہے جسطرح خواب میں کا نظارہ خواب دیکھ رہا ہو۔ اسی خیالی دنیا کی وسیع حالتیں تین ہیں۔ بیداری خواب اور سُشپتی۔ جیسے ہر ایک جیو پر یہ تینوں حالتیں روز گزرتی ہیں۔ اسیطرح تمام جیووں اور جگت کے کلپنا کرنے والے چیتن کی بھی یہی تینوں حالتیں سمجھ لینی چاہئیں۔

اوّل جیو کے پہلو سے نظر کو لیجے۔ سُشپتی کے ابھمانی جیو کو پراگیہ کا نام دیا جاتا ہے۔ خواب کے ابھمانی کو تیجس کا۔ اور بیداری کے ابھمانی کو وِشو کا۔ یہاں یاد رہے کہ فرق اوستھاؤں یا حالتوں یعنی سُشپتی خواب اور بیداری میں ہے۔ پراگیہ تیجس اور وِشو میں نہیں۔ جو چیتن جیو ہے اور تینوں حالتوں میں

ایک ہے - ہر ایک جیو کی یہ تینوں حالتیں ہوتی ہیں - فرداً فرداً ہر حالت
اور ہر جسم کو اصطلاح میں ویشٹی نام دیا جاتا ہے ؂

تمام جیوونکا کارن شریر ملکر کلپنا کرنے والے چیتن کا کارن شریر سمشٹی یا مجموعی کہلاتا ہے اور
اسکا ابھمانی چیتن ایشور نام پاتا ہے - اسیطرح تمام جیوونکے سوکشم اور ستھول شریر ملکر سمشٹی
بنتے ہیں اور ان کا ابھمانی چیتن ہرنیہ گربھ اور براٹ نام پاتا ہے - یہ ایشور ہرنیہ گربھ
اور براٹ بھی ایک ہی چیتن ہیں - فرق صرف سمشٹی شریروں ہیں ہے ؂

مانڈوکیہ اُپنشد میں یہ مضمون شرح وبسط کے ساتھ فلسفیانہ طور پر بیان
ہوا ہے - ناظرین دیکھا چاہیں تو فروری و اپریل ۱۹۱۶ء کے سادھو ملاحظہ
فرمائیں - مطلب صرف اتنا ہے - کہ جسموں اور جسموں کے ابھمان یعنی - ہم
کی وجہ سے جیو اور ایشور میں فرق ہے - اگر ان اُپادھیوں سے قطع نظر کریں
تو دونوں شُدھ گیان سروپ برہم ہیں - مگر برہم من اور بانی اور پرمانوں کا
وشے نہیں ہے - پھر اُسے جانیں کیونکر - اس کا جواب یہ ہے - اس انوبھو سے
کہ وہ دیا پک گیان سروپ برہم "میں ہوں" - شُرتی جیو برہم کی ایکتا کی تعلیم
دیتی ہے کہ "تت توام اسی" یعنی وہ برہم تو ہے - تت پد کے معنی وہ اور توام پد
کے معنی ہیں تو - مراد یہ نہیں ہے کہ ان لفظوں کے مطابق جیو برہم کو اپنا وشے
بناتا ہے - ایسا ہو تو برہم جڑ ہو جائے - جیسے میز کرسی وغیرہ اور جڑ چیزیں ہیں -
یہاں لفظی معنی نہیں لئے جائینگے - بلکہ مرادی لئے جائیں گے - اسی غلطی سے بچانے
کے لئے ہم اس فصل میں مہاواکیہ کے معنوں کا بچار کرتے ہیں - اس میں کچھ
اصطلاحی الفاظ آئیں گے - جن کے معنی یہاں مختصراً دیتا ہوں - مفصل دیکھنے
ہوں تو میری کتاب ادویت بچار ساگر دیکھو ؂

لفظ یا پد وہ ہے جو منہ سے بولا جائے اور کسی چیز کو بتائے - چیز کو واچیہ

معنی بتائی گئی اور لفظ کو "واچک" یعنی بتانے والا کہتے ہیں۔ لفظ و معنی کے تعلق کو برتی کہتے ہیں جو دو طرح کی ہوتی ہے "شکتی اور لکشنا"۔ شکتی لفظی معنی ہیں مثلاً شیر کا لفظ سنتے ہی جو ایک خاص شکل کے جانور کی صورت کا گیان ہوتا ہے یہ لفظ کی شکتی سے ہوا ہے۔ لکشنا مرادی معنوں کو کہتے ہیں۔ مثلاً اس جملے میں کہ "دیودت شیر ہے"۔ یہ معنی نہیں لئے جائینگے کہ دیودت پونچھ اور پنجوں والا جانور ہے بلکہ صرف یہ کہ شیر کی طرح بہادر ہے۔ لکشنا سے جو چیز ظاہر ہوتی ہے اُسے "لکشیارتھ" کہتے ہیں ؎

لکشنا تین قسم کی ہوتی ہے، اوّل "جہتی" جس میں لفظ کے کُل معنی چھوڑ کر اور مرادی معنی لئے جاتے ہیں مثلاً "گنگا پر گانو ہے"۔ اس جملے میں گنگا کے معنی بہتے دریا کے نہیں ہیں۔ کیونکہ بہتے دریا پر گانوں نہیں بس سکتا۔ بلکہ ان معنوں کو چھوڑ کر گنگا پد کی لکشنا کنارے میں ہے یعنی کنارے پر گانوں ہے۔ دوسری "اجہتی" جس میں معنی چھوڑے نہیں جاتے۔ بلکہ پورے لیکر ان میں کچھ اور اضافہ کیا جاتا ہے۔ جیسے سبزہ دوڑ رہا ہے۔ سبزہ چونکہ رنگ ہے اسواسطے دوڑ نہیں سکتا۔ سبزے کی لکشنا سبزہ رنگ گھوڑے میں ہے۔ تیسرے "جہتی اجہتی یا بھاگ تیاگ لکشنا"۔ اس میں معنی کا ایک حصہ چھوڑ دیا جاتا ہے اور دوسرا رکھ لیا جاتا ہے۔ مثلاً "یہ دیودت ہی ہے"۔ کسی شخص دیودت کو پہلے طالب علمی کے زمانے میں چودہ سالہ لڑکا دیکھا تھا۔ اب بیس برس بعد یعنی چونتیس برس کی عمر میں ملاقات ہوئی تو پہچانا کہ اس وقت کا جوان آدمی بیس برس پہلے کا ہی چودہ سالہ لڑکا ہے۔ یہ متضاد سی بات معلوم ہوتی ہے مگر جو عمل من میں ہوا ہے وہ یہ ہے کہ دیودت شخصیت خاص کو تو رکھ لیا ہے اور یہ یعنی جوانی اور وہ یعنی طفلی کی اُپادھیوں کو اُس شخصیت سے علیحدہ کر کے چھوڑ دیا ہے ؎

اسیطرح "تت توام اسی" وغیرہ مہاواکیوں میں "تت" پد کے معنی سرو گیہ سروشکتیمان ایشور

ایشور کے ہیں۔ "توام" پد کے معنی الپگیہ الپ شکتی جیو کے ہیں۔ اگر ان دونوں کی یکتائی مانی جائے تو ناممکن محض ہے۔ پس شرتی کے لفظی معنی نہیں لئے جائینگے۔ بلکہ جہنی اجہتی لکشنا سے مرادی معنے لئے جائیں گے "توام" پد کے واچیارتھ جیو میں سے الپگیہ الپ شکتی وغیرہ وغیرہ اُپادھیاں چھوڑ دو تو محض گیان روپ شُدھ ساکشی رہ جائیگا اس میں "توام" پد کی لکشنا لے لو۔ "تت" پد کے واچیارتھ ایشور میں سے سروشکتیمان سروگیہ وغیرہ وغیرہ اُپادھیاں نکال دو تو محض گیان روپ شُدھ چیتن رہ جائیگا۔ اس میں "تت" پد کی لکشنا لے لو۔ جیو کے آدھار شُدھ ساکشی اور ایشور کے آدھار شُدھ چیتن کی ایکتا آئینے کی طرح صاف ظاہر ہے کیونکہ دونوں شُدھ گیان سروپ ہیں اور ان میں تمیز کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔ جو فرق ڈال سکے۔ اس طرح برہم اور جیو ایک ہیں۔

۶۔ بندھ اور موکش

بیان بالا سے بندھ اور موکش کی ماہیت صاف صاف سمجھ میں آتی ہے۔ جیو حقیقت میں شُدھ گیان سروپ ہے۔ پس اُسے یہی انوبھو ہونا بھی چاہئے کہ میں ذات غیر محدود ہوں۔ آنند کا سمندر ہوں۔ شانت ہوں شُدھ ہوں۔ یہی انوبھو سمادھی کی حالت میں ہر گیانی کو ہوتا ہے۔ اور ہر ملک ہر زمانے اور ہر مذہب کے عارف یا گیانی لوگ اس کی شہادت دیتے چلے آتے ہیں۔ اسی کو سیدھا انوبھو یا موکش کا نام دیا جاتا ہے۔

مگر اس کی بجائے ہر جیو کو اُلٹا انوبھو یہ ہو رہا ہے کہ میں محدود ہوں۔ دکھی ہوں۔ اشانت ہوں۔ ناپاک ہوں۔ کرم کرتا ہوں اور ان کے پھل بھوگتا ہوں۔ الپگیہ اور الپ شکتی ہوں۔ مجھے سعی و کوشش کر کے موکش پانے کی تجاویز

عمل میں لانی چاہئیں۔ تاکہ دُکھ روپ بندھ سے چھوٹ لیں۔ اور آنند روپ موکش پد کو پہنچیں۔ ان سب توہمات باطل کو بندھ کا نام دیا جاتا ہے ٭ یہ بندھ اسی طرح جھوٹا ہے جسطرح راجہ خواب میں اپنے آپ کو مفلس محتاج متوہم کرکے دُکھ پہ دُکھ اُٹھائے اور کسی طرح راحت نہ پائے۔ خواب میں تمام دُکھ کا باعث نیند کا نقص ہے۔ بیداری میں دُکھ کا باعث اناد ی ابدیا کا سمبندھ ہے۔ جسطرح خواب سے بیدار ہونا خواب کے تمام دُکھوں سے نجات کا باعث ٹھہرتا ہے۔ اسیطرح انادی اودیا کی نیند سے جاگنا اور اپنا سروپ پہچاننا موکش نام پاتا ہے۔ یہاں سوال یہ اُٹھتا ہے کہ اس نیند سے جاگیں کیونکر اور ہمیں گیان ہو تو کیونکر ہو۔ آؤ ہم تمہیں بتائیں ٭

۷۔ موکش کے سادھن

گیان یا پرم پُرشارتھ جس میں آدمی اس بات کی کنہ کو پہنچا چاہتا ہے کہ میں کون ہوں۔ یہ جگت کیا ہے۔ اور ایشور کے ساتھ میرا کیا سمبندھ ہے۔ کوئی بے ٹھکانے چیز نہیں ہے کہ لوگوں نے بے سوچے سمجھے بے تعلق اور غیر مربوط باتیں لکھ دی ہیں جنہیں پڑھ کر آدمی اوروں سے مختلف ہو جاتے ہیں اور دیوانے کہلانے لائق ہیں۔ بلکہ اس پرم پُرشارتھ کے پد پر پہنچنے کے واسطے آچاریوں نے طریقے رکھے ہیں۔ جن میں آدمی بتدریج آسان باتوں سے زیادہ مشکل مرحلوں کی طرف رجوع کرتا ہے اور ایک ایک کو سمجھ کر اور اپنے ذہن میں اچھی طرح بٹھا کے آخر موکش حاصل کرتا ہے ٭

اگر پوچھو کہ وہ مرحلے اور درجے کیا ہیں تو آؤ اور غور سے بچارتے جاؤ۔ دیکھو اگر کسی معمولی بازاری آدمی کو پکڑ کر تم گیان کا اپدیش کرنا چاہو

تو وہ کبھی نہیں سُنیگا بلکہ اُلٹا تمہیں دیوانہ سمجھیگا۔ اس بات کو زیادہ وضاحت کے ساتھ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے ایسی صاف اور بدیہی ہے کہ ہر شخص آسانی سے سمجھ سکتا ہے۔ پس پرم پُرشارتھ کی تعلیم کے واسطے سب سے پہلا اور لازمی امر یہ ہے کہ آدمی محض بازاری اور معمولی نہ ہو بلکہ باتمیز ہو اسمیں اتنی عقل ہو کہ آتما اور اناتما۔ چیتن اور جڑ میں تمیز کر سکے۔ اس تمیز کو سنسکرت میں "ویک" کہتے ہیں ؎

دوسرے اگر آدمی دنیا کی رنگ رلیوں میں پھنس رہا ہے یعنی شرابی کبابی ہے۔ اوباش و عیاش ہے۔ جواری و قماری ہے۔ یا بس اگر بہت سے بوجھ ڈھونے کا گدھا ہے اور خیال ہی اُس کی طبیعت میں نہیں اُٹھنے پاتا۔ تو یہ بھی گیان کا اُپدیش لینے کے ہرگز ہرگز لایق نہیں ہے اسواسطے دوسری ضروری بات آدمی میں "بیراگ" کا ہونا ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ دنیا کے تماشے چونکہ گذران و ناپایدار ہیں اور ان میں پھنسکر انجام میں دُکھ ہی دُکھ ہوتا ہے۔ اس واسطے دلبستگی کے لائق نہیں ہیں ان سے چھٹکارا پاکر پایدار اور دائمی سُکھ حاصل کرنا چاہئے۔ جب تک یہ بیراگ کا خیال طبیعت میں استوار نہیں ہوتا آدمی گیان کی تعلیم لینے کا ہرگز ہرگز مستحق نہیں ہے۔ اور اُسے دی جائیگی تو وہ کبھی نہیں لیگا ؎

جب آدمی نے ویک یا تمیز سے آتما اور اناتما کا فرق سوچا اور اناتما کو گذران و ناپایدار دیکھکر اس سے کنارہ یعنی بیراگ کیا تو اس کا قدرتی نتیجہ کیا ہوگا۔ یہی کہ من جو خواہشوں کی کان ہے شانت ہونے لگیگا۔ "اُسے شم" کہتے ہیں۔ من میں سنکلپ اُٹھنے کم ہوئے تو اندریاں بشیوں کی طرف دوڑکر نہیں جائینگی یہ "دم" ہے۔ اس سے بشیوں کی طرف سے سیری پیدا ہوگی "اُسے اپرتی"

کہتے ہیں۔ آپ رنی کی وجہ سے گرم سرد سہہ لینے کی عادت پڑ جائیگی۔ اُسے "تتکشا" کہتے ہیں۔ یہ چاروں وصف پیدا ہو گئے تو اضطراب قلب دور ہوگا اور آدمی میں گورو اور شاستر کے بچنوں میں اعتقاد پیدا ہوگا۔ یہ "شردھا" ہے۔ اس شردھا سے وہ گورو سے شاستر پڑھیگا اور اس کے مضامین و مطالب پہ غور و خوض کرے گا۔ اور گیان کی باتوں پر اسکا دھیان جمنے لگے گا۔ اسے "سمادھان" کا نام دیتے ہیں۔ غرض گیان کے کوچے میں جو آدمی داخل ہوا چاہتا ہے۔ اسکے واسطے لازمی امر ہے کہ وہ ان چھئوں وصفوں کو اپنی ذات میں پیدا کر کے اضطراب قلب کو دور کرے۔ انکو اصطلاح میں "شمادی کھٹ سمپتی" کہتے ہیں ؎

وویک بیراگ اور شمادی کھٹ سمپتی سے انسان کو بہرہ حاصل ہو گیا تو بھی ایک مرحلہ اور باقی رہا۔ جب تک وہ نہ ہوگا آدمی پرمارتھ کے بام بلند پہ چڑھنے کے لایق نہیں ہے۔ اسے "مومکشتا" کا نام دیا جاتا ہے۔ یعنی اس کے دل میں یہ پُر زور خواہش ہونی چاہئے کہ میں کسی طرح دنیا سے چھوٹوں اور نجات پاؤں جب تک یہ آگ دل میں لگی نہیں ہوتی۔ گیان میں ترقی ناممکن ہے ؎

جو چاروں سادھن اوپر بیان ہوئے انکو اصطلاح میں سادھن چتشٹے کہتے ہیں۔ گیان کے کوچے میں داخل ہونے کے واسطے لازمی امر ہے کہ آدمی کو ان چاروں سادھنوں میں دخل حاصل ہو۔ کمال درکار نہیں ہے لیکن ہر ایک سادھن میں تھوڑی بہت دسترس ہونی لازمات میں سے ہے۔ ورنہ وہ قدم قدم پر ٹھوکریں کھائیگا۔ آج کل لوگ گیان کی کتابیں پڑھنی چاہتے ہیں۔ لیکن جو سادھن آچاریوں نے قائم کئے ہیں اُن کی مطلق پروا نہیں کرتے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ نہ ادھر کے رہتے ہیں نہ اُدھر کے ؎

آدمی چونکہ لاانتہا زمانے سے آواگون کے چکر میں گرفتار ہے اس واسطے

دنیا کی واسناؤں نے اس کے چت میں گھر کیا ہے۔ ان سے آئینۂ قلب میں جلا کی بجائے زنگ کی کدورت آگئی ہے۔ شری بھگوان گیتا میں کہتے ہیں۔

جسطرح دھواں آگ کو ہے ڈھک لیتا　جسطرح گرد ڈھک لیتا ہے زنگ آئینہ

جسطرح جنین کو ہے جھلی ڈھکتی　ہے جہل نے آتما کو اسطرح ڈھکا

یہ زنگ کدورت تین صورتیں اختیار کرتا ہے۔ مل یعنی چت کا میل۔ وکشیپ یعنی اضطراب۔ اور اگیان یعنی جہل۔ سادھن چتشٹے کے ابھیاس سے تینوں دوشوں کی بہت کچھ اصطلاح ہو سکتی ہے اور آدمی گیان کا ادھکاری ہوکر موکش پد پر پہنچنے کے لائق ہو سکتا ہے۔

ان دوشوں کے دور کرنے کے ایسے طریق بھی ہیں جو بلا واسطۂ غیر سے انہیں دور کرتے ہیں اور گیان کے چمکار سے قلب میں چمکاتے ہیں۔

اول مل یعنی چت کے میل کو لیجے۔ یہ کرم واسنا سے پیدا ہوتا ہے۔ جنم جنمانتروں سے ہم کرم کرتے چلے آتے ہیں اور خود غرضی و نفسانیت سے ہمیشہ دل میں یہی خواہش رہی ہے کہ ان کے نتایج یا پھل ہمیں ملیں۔ یہاں تک کہ ہم کرم کے غلام ہو گئے ہیں اور ان کے دائرے سے باہر نہیں نکل سکتے۔ اس دوش کا علاج یہ ہے کہ ہم نشکام کرم کرنا سیکھیں۔ فرض کو فرض سمجھکر بجا لائیں کرم کریں اور پھل کی خواہش نہ رکھیں۔ ہمارے کرم محض اوروں کی فیض رسانی یا پرا وپکار کے واسطے ہوں۔ ہم محض کرشن ارپن کام کریں۔ اس طرح کام کرنے سے چت کا میل دور ہوگا اور آئینۂ قلب مجلا ہوکر آتما کے نور کو منعکس کرنے کے لایق ہو جائیگا۔

وکشیپ اضطراب اور گھبراہٹ سے پیدا ہوتا ہے۔ من کا قاعدہ ہے کہ جنم جنمانتروں کے بے روک ٹوک ابھیاس یا مشق سے بندر کی طرح جدھر

چاہے اُچھلنا کودنا پھرتا ہے۔ کچھ سوچنے بیٹھئے یا دھیان جمانے کی کوشش کیجئے۔ اور آپ دیکھیں گے کہ من کا بندر اُچھل کر وہ گیا وہ گیا۔ قاضی جی نماز پڑھ رہے ہیں مسجد میں اور من ہے کہ کابل میں گھوڑے خرید رہا ہے۔ اس من کی روک تھام کا طریق اُپاسنا ہے۔ اُپاسنا میں من کو سب چیزوں سے ہٹا کر ایک چیز پر دھیان جمایا جاتا ہے۔ یہ گورو کی مورتی ہو۔ اشٹ دیو کی مورتی ہو۔ کوئی خاص منتر ہو۔ غرض اپنی پسند کے مطابق کوئی ایک چیز ہونی چاہئے۔ جو من کے باندھنے کے واسطے کھونٹے کا کام دے۔ مل اور وکشیپ میں کمی کے آثار نمایاں ہونے لگیں تو تیسرے دوش یعنی اگیان کا علاج ہاتھ میں لینا چاہئے۔ اسکا طریق ہے۔ گورو سے شاستر پڑھ کر گیان کا حاصل کرنا۔ ابتدائی مرحلوں میں گورو کی اشد ضرورت ہے۔ بعد میں آدمی خود بچارنے کے لایق ہو جاتا ہے۔ اس سے اگیان دور ہو کر گیان کا پرکاش ہوگا۔ اور آدمی پہچاننے لگا کہ میرا کیا سروپ ہے۔ یہ جگت رچنا کیا ہے اور ایشور سے میرا کیا سمبندھ ہے۔

گیان کی تحصیل میں جو بڑی بھاری غلطی لوگ کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ شروع سے گیتا۔ اُپنشد۔ یا کوئی اور نہایت ہی اعلےٰ درجے کی کتاب لے کر بیٹھ جاتے ہیں۔ یہ کتابیں ابتدائی نہیں ہیں۔ انتہائی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ سمجھ میں نہیں آتیں۔ طبیعت میں اعتراض پر اعتراض اُٹھتا ہے لیکن جواب نہیں ملتا۔ پڑھنے والے کو سخت مایوسی ہوتی ہے اور وہ عالم یاس و حسرت میں یا تو کتاب ہاتھ سے رکھ دیتا ہے یا کچھ کے کچھ غلط معنی سمجھکر جہل مرکب کی دلدل میں پھنس جاتا ہے اور مدت العمر نکلنے نہیں پاتا۔

میرے پاس اکثر اصحاب تشریف لایا کرتے ہیں۔ کوئی جیو اور برہم کی ایکتا ہم

بحث کیا چاہتا ہے۔ کوئی مایا اور جگت کے متھیا ہونے کا سوال اُٹھاتا ہے۔ ایک گیتا کا کوئی ادق شلوک حل کیا چاہتا ہے۔ دوسرا اُپنشد کا کوئی باریک مسئلہ سُلجھانا چاہتا ہے۔ میرا قاعدہ کلیہ ہے کہ میں کسی سے بحث نہیں کیا کرتا۔ اس بحث و مباحثے میں اور خاصکر ایسے شخصوں کے ساتھ جنہوں نے شاستر نہیں پڑھا ہے کچھ حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ سوال اُٹھانا آسان ہے لیکن جواب سمجھنے کو عقل چاہیئے۔ مفید بحث وہی ہے جو گورو شِشیہ کے درمیان ہوا کرتی ہے۔ اور اس سے خاص نکتے سمجھنے کے واسطے حل کیے جاتے ہیں ؛

انتہائی کتابیں شروع کرنے کی بجائے اوّل ابتدائی کتابیں پڑھو۔ ایسے تم گیان کے زینے پہ قدم بقدم چڑھو گے اور ہر ایک قدم جم کر پڑیگا۔ انتہائی کتابیں بعد میں دیکھنا اس وقت وہ تمہیں لطف دینگی اور انہیں تم تام و کمال سمجھو گے۔ مثلاً اگر تم سنسکرت داں ہو تو ویدانت سار اور پنچ دشی وغیرہ پہلے پڑھو۔ ہندی داں ہو تو وچار ساگر۔ تتوانو سندھان پنچ دشی وغیرہ سے شروع کرو۔ اردو پڑھنا چاہتے ہو تو رسالہ سادھو اور فقیر مہر کی کتابیں دیکھو جن کا ذکر خیر اس دیباچے کے شروع میں آچکا ہے اور جن میں سے ایک یہ پنچ دشی کا ترجمہ بھی ہے۔ انگریزی میں سوامی وویکانند کے لکچر نہایت ہی عام فہم اور نفیس کتابیں ہیں۔ اُن سے شروع کرو۔ اس طرح باتیں سمجھ میں بیٹھنے لگیں تو پھر اُپنشد۔ برہم سوتر اور گیتا کو لیکر بیٹھو۔ ان کے اردو ترجمے بھی میں نے کر دئیے ہیں یا کر رہا ہوں۔ شروع شروع میں یہ انتہائی کتابیں چلنی کیونکر ممکن ہیں ؛

شاستر کی تحصیل کی نسبت یاد رکھنا چاہیئے کہ درجے تین ہیں۔ شرون۔ منن اور ندھیاسن۔ جب تک آدمی کتابیں پڑھ رہا ہے۔ یا گورو سے

شاستر کی تعلیم لے رہا ہے۔ "سٹروان" کے درجے میں ہے۔ یہ ابتدائی مرحلہ ہے۔ اس سے ترقی کر کے یہ کرنا چاہئے کہ جو مضامین و مطالب پڑھے ہیں۔ اُن پہ خود غور و خوض کرے اور بار بار سوچے۔ یہاں تک کہ ایک ایک بات آئینے کی طرح صاف ہو جائے۔ یہ "منن" کا درجہ ہے۔ تیسرے درجے میں یہ ہوتا ہے کہ منن سے ترقی کر کے آدمی شاستر کے مضامین میں استغراق کی حالت بہم پہنچاتا ہے۔ اور اس کے تمام شک و شبہات دور ہو کر گیان کی حالت بہم پہنچتی ہے۔ یہ "ندِدھیاسن" کہلاتا ہے۔

اوپر جو مدارج بیان ہوئے وہ سادھن ہیں۔ ان میں قدم بقدم ترقی کر کے جس معراج بلند پر آدمی چڑھتا ہے۔ اسے سنسکرت کے ایک شاعر نے ایک کیا آدھے شلوک میں بیان کیا ہے جسکا لفظی ترجمہ اس دوہے میں درج ہے۔

آدھے دوہے کہت ہوں کوٹی گرنتھ کہیو جوے
برہم ستیہ جگ متھیا جیو برہم ہے سوے

یعنی جو بات کروڑوں کتابوں میں کہی گئی ہے وہ میں آدھے دوہے میں کہتا ہوں۔ برہم سچا ہے۔ دنیا جھوٹی ہے اور جیو برہم ہے۔ یہ مدارج ہیں اور یہ معراج ہے۔ راستہ بتا دینا میرا کام ہے۔ ہاں اس میں چلنا سالک کی ہمت اور شوق پر موقوف ہے۔ ہمت کرو دور تمہارے واسطے ہر ایک مشکل آسان ہو جائیگی۔

دہلی یکم مارچ ۱۹۱۷ء خاکسار سورج نرائن مہر دہلوی

اوم تت ست

باب اوّل

تتوویک یا حقیقت کی تمیز

پہلی فصل منگلاچرن

کتاب کے آغاز میں آچاریہ بزرگوں کی رسم کے بموجب اس غرض سے منگلاچرن کرتے ہیں کہ شروع کردہ کتاب خیر و خوبی کے ساتھ انجام کو پہنچے۔ اور اس کے اتمام میں کوئی خلل واقع نہ ہو۔ منگلاچرن کی غرض ہمیشہ یہی ہوتی ہے۔ اور یہ تین قسموں کا ہوتا ہے۔ اوّل وستو نردیش یعنی اُس شے کا بیان جس کی بحث کتاب میں ہوتی ہے۔ دوسرا آشیرباد روپ جس میں اپنے لئے یا پڑھنے والے کے حق میں دعا سے خیر کی جاتی ہے۔ تیسرا نمسکار روپ جس میں اشٹ دیو یا گورو کو نمسکار کی جاتی ہے۔ اس کتاب میں تیسری قسم کا منگلاچرن کیا گیا ہے۔ اور یہ دو شلوکوں میں ہے ✤

۱۔ شری شنکر آنند گورو کے چرن کملوں کو نمسکار ہے۔ جن کا صرف ایک

کام یہ ہے کہ مع فروعات مہاموہ روپ مگرمچھ کو اپنا لقمہ بنایا کرتے ہیں ٭

۲- انہیں دونوں چرن کملوں کی سیوا سے جن لوگوں کا قلب مصفا ہو گیا ہے انہیں آسانی کے ساتھ حقیقت سمجھانے کے لئے یہ کتاب شروع کی جاتی ہے ٭

ناظرین کو خیال رہے کہ کل پنچ دشی شری بدیارنیہ سوامی کی لکھی ہوئی نہیں ہے۔ اس کتاب میں جو پندرہ باب ہیں ان میں سے دس بدیارنیہ نے لکھے ہیں اور پانچ انکے گورو بدیاتیرتھ نے۔ بدیاتیرتھ مہاراج کے گورو سوامی شنکر آنند ہیں۔ جو بڑے بھاری گیانی آدمی تھے۔ ویدانت کے پرستھان تریہ یعنی تین بنیادی کتابوں اپنشد برہم سوتر اور گیتا پر انہوں نے آسان اور عام فہم شرحیں سنسکرت میں لکھی ہیں۔ اور انکی ایک اور کتاب آتم پران بہت پڑھی جاتی ہے۔ یہ ویدانت کا لاجواب گرنتھ ہے۔ سوامی چدگھنا نند نے اسکا ترجمہ اور شرح ہندی میں لکھا ہے۔ جو مشہور و معروف ہے۔ چونکہ نمسکار سوامی شنکر آنند کو کی گئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شلوک شری بدیاتیرتھ کے لکھے ہوئے ہیں بدیارنیہ سوامی کے ہوتے تو وہ اپنے گورو کو نمسکار کرتے نہ کہ گورو کے گورو کو ٭

شلوکوں کا مطلب صاف ہے۔ مصنف گورو کو برہم روپ سے نمسکار کرتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ گورو چیلے کو گیان دیکر برہمانند نصیب کراتا ہے اور برہم کی نسبت شرتی کہتی ہے کہ "یہی آنند کراتا ہے" یعنی برہم پرم آنند روپ ہے۔ جو شخص برہم گیان پاکر موکش پد کو پہنچتا ہے۔ اُسے پرم آنند ملتا ہے۔ گویا برہم نے اُسے آنندی کیا چونکہ گورو بھی موکش پد پر پہنچا کر چیلے کو آنندی کرتا ہے۔ اسواسطے وہ خود برہم ہوا۔ اُس برہم روپ گورو شری شنکر آنند کے پھول سے نرم و نازک قدموں میں ہمارا نمسکار رہو۔ بھلا یہ قدم کیا کام کرتے ہیں ؟ سُنئے۔ مہاموہ اور اسکی فروعات یعنی سکاریہ مثلاً دُنیا اور دُنیا کے دُکھ مگرمچھ کی مثال ہیں۔ جو اس سنسار ساگر میں

جیووں کو سخت دُکھ پہنچاتے اور کھائے جاتے ہیں۔ اس مگرمچھ کو یہ اپنا لقمہ بناتے ہیں ؂

موہ کے معنی ہیں غفلت اور مہاموہ کے بڑے بھاری غفلت یا اگیان۔ بھلا اس سے بڑھ کر اور کیا اگیان ہو سکتا ہے کہ غیر محدود ہو کر جیوا اپنے آپ کو محدود مانے۔ یہ کارن یا مول اگیان کہلاتا ہے۔ اس سے لاکھوں طرح کی اگیان نکلتی ہیں۔ مثلاً جسم خاکی کا ابھمان۔ کرم کرنے۔ پھلوں کی خواہش۔ سُکھ دُکھ کا بھوگ۔ آواگون میں چکر کھانا وغیرہ وغیرہ یہ کاریہ یا تُول اگیان کہلاتا ہے۔ اِن دونوں ہی کی وجہ سے جیو سنسار ساگر میں غوطے کھاتے اور سخت دُکھ اُٹھاتے رہتے ہیں۔ اس سے گورو ہی گیان کا اُپدیش دے کر نکالتا ہے۔ کہ تو بدھ یا یعنی جیو نہیں ہے۔ بلکہ شُدھ بُدھ مُکت سبھاؤ برہم ہے۔ جھوٹے وہم میں پھنسکر دُکھ کیوں اُٹھاتا ہے۔ گورو کی کرپا سے اگیان دور ہوتا ہے تو تمام دُکھوں سے چھوٹ کر جیو پرم آنند پد یعنی موکش کو پہنچتا ہے۔ اس سے گورو کی ضرورت اور عظمت ظاہر ہے ؂

یہ بھی ظاہر ہے کہ گورو گیان اس وقت دیگا۔ جب چیلا اسکی سیوا یعنی خدمت کرے۔ اس لئے آچاریہ کہتے ہیں کہ گورو کی خدمت کرنے سے جن لوگوں نے اُپدیش لیا ہے اور اُس اُپدیش سے اُن کے قلب مصفا ہو گئے ہیں اور وہ ویدانت گیان سمجھنے کے لائق بن گئے ہیں۔ اُنہیں شخصوں کو آسانی کے ساتھ شاستر سمجھانے کی غرض سے یہ کتاب پنچ دشی لکھی جاتی ہے ؂

پہلے شلوک سے شارحان سنسکرت ایک مختلف کے معنی اور بھی نکالا کرتے ہیں۔ ویدانت کی ہر کتاب ان چار انوبندھوں سے شروع کی جاتی ہے۔ وِشے۔ سمبندھ۔ ادھکاری۔ پریوجن۔ وِشے کے یہ معنی ہیں کہ کتاب میں کس مضمون کا

ذکر ہے۔ سمبندھ یا رشتے کے یہ معنی ہیں کہ کتاب اُس مضمون کی تائید میں لکھی گئی ہے یا تردید میں۔ اَدھکاری کے یہ معنی ہیں کہ اس کتاب کے پڑھنے کا استحقاق کن لوگوں کو حاصل ہے۔ پریوجن کے یہ معنی ہیں کہ پڑھنے والوں کو تحصیل کتاب سے کیا پھل ملتا ہے۔ یہ چاروں باتیں جب تک آدمی کو معلوم نہ ہوں وہ کسی کتاب کی تحصیل میں سعی عمل میں نہیں لاسکتا۔ انہیں چاروں کا اصطلاحی نام انوبندھ ہے یعنی شاستر کے متعلقات۔ ویدانت کا بشے جیو برہم کی یکتائی ہے۔ سمبندھ یہ ہے کہ کتاب اس یکتائی کو ثابت کرتی ہے۔ اودھکاری وہ شخص ہیں جو چار ساد ھنوں سے متصف ہیں یعنی جنہیں ویویک۔ بیراگ۔ شمادی کھٹ سمپتی جس میں شم دم اُپ رتی تتکشا شردّھا اور سمادھان شامل ہیں۔ اور ممکشوتا کے اوصاف موجود ہیں۔ پریوجن دُکھ کی نبرتی یعنی نہ رہنا۔ اور سُکھ کی پراپتی یعنی حصول ہے۔ یہاں ان معروف مضامین کی تشریح ضروری نہیں ہے۔ ناظرین ان کا مفصل فلسفہ میری کتاب چہل درویش یا اُردو بچار ساگر میں دیکھیں ۔

پہلے شلوک میں جو گورو کو برہم روپ مان کر نمسکار کیا ہے۔ اسی سے آچاریہ نے ویدانت کا یہ بشے ظاہر کیا ہے کہ جیو برہم کی یکتائی ہے۔ اور جب یکتائی بتادی گئی تو اس سے یہ سمبندھ مترشح ہوا کہ کتاب اس یکتائی کے ثابت کرنے کے واسطے لکھی گئی ہے۔ چیلے کا گورو کو برہم روپ جاننا اور اُس کے قدموں میں سر جھکانا اس بات کی دلیل ہے کہ چیلے میں سادھن چتشٹے موجود ہیں۔ رہا پریوجن یعنی دکھ کا نہ رہنا وہ اس مضمون سے ہویدا ہے کہ مہا موہ کے مگرمچھ کو گورو ناش کرتا ہے۔ اور چونکہ برہم پد کو پہنچاتا ہے اس واسطے گویا پرم آنند کو حصول کراتا ہے۔ پس یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ آچاریہ نے بغیر انوبندھ بتائے کتاب لکھنی شروع کردی ہے۔ بلکہ انوبندھ بتائے ہیں اور

نہایت خوبصورتی اور نزاکت سے بتائے ہیں۔ ہاں اُنکے دیکھنے کو چشم بینا اور دل دانا درکار ہے؂

دوسری فصل۔ آتم بچارہ

گورو کو برہم روپ ماننے سے ہی آچاریہ نے یہ بتایا ہے کہ جیو اور برہم کی یکتائی ہے۔ چنانچہ اوّل جیو یا آتما کے سروپ کو کھولتے ہیں؂

۳۔ چونکہ عالم بیداری میں آواز لمس وغیرہ بِشے طرح طرح کے ملتے ہیں۔ اس واسطے وہ ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں۔ ان بشیوں سے علیحدہ شے اُنکا گیان ہے۔ یہ سدا یکسان رہتا ہے۔ اسواسطے اسمیں کبھی فرق نہیں پڑتا؂

عالم بیداری میں ہمیں حواس خمسہ کے ذریعے سے بیرونی اشیا کا علم یا گیان ہوتا ہے۔ ہم آنکھ سے دیکھتے ہیں۔ کان سے سُنتے ہیں۔ ناک سے سونگھتے ہیں۔ زبان سے چکھتے ہیں۔ جلد سے چھوتے ہیں۔ جن چیزوں کا علم ہوتا ہے وہ بِشے کہلاتی ہیں۔ یہ چونکہ طرح طرح کی ہیں مثلاً بعض مختلف درجوں میں آواز دیتی ہیں۔ بعض طرح طرح کے لمس والی ہیں وغیرہ وغیرہ۔ اسی سے عیاں ہے کہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اور ان میں کثرت ہے۔ یہ تو بِشے ہوئے۔ اب دیکھئے کہ جس محل یا ادھشٹھان میں یہ نام وصورت والی چیزیں نمایاں ہوتی ہیں وہ گیان کہلاتا ہے۔ اسکے متعلق دو باتیں یاد رکھنی چاہئیں۔ ایک تو یہ کہ گیان بشیوں سے علیحدہ شے ہے۔ کیا وجہ کہ گیان عالم ہے اور بِشے معلوم ہیں۔ دوسرے یہ کہ گیان ہمیشہ جوں کا توں یعنی ایک حالت پر رہتا ہے۔ اسمیں کبھی فرق نہیں آتا یعنی کثرت

رہا دنہیں پاتی جیسی شیئوں میں نظر آتی ہے ؂

ناظرین کہیں گے کہ جسطرح پدارتھ طرح طرح کے ہیں اور پیدا و فنا ہوتے رہتے ہیں - بعینہٖ یہی حال ان کے گیان کا بھی ماننا چاہیے کیونکہ بدیہی طور پر دمبدم سب کے تجربے میں آتا ہے کہ اسوقت دل میں میز کا گیان پیدا ہوا - دم کے دم میں وہ جاتا رہا اور اس کی جگہ کرسی کا گیان پیدا ہو گیا - ہمارا جواب ہے کہ یہی غلطی ہے - یہاں گیان پیدا و فنا نہیں ہوتا ہے - وہ تو ویسے کا ویسا ہی ایک حالت میں ہے - اسی میں میز و کرسی وغیرہ پدارتھ اٹھ اٹھ کر سیٹ گئے ہیں - پیدا و فنا ہونا ان شیئوں میں ہے نہ کہ گیان میں - یوں سمجھو کہ بازار میں اندھیرا ہے اور صرف ایک دکان پر لیمپ جل رہا ہے - ظاہر ہے کہ کبھی گھوڑا آدمی وغیرہ جو جو اس روشنی میں آئیں گے ان کا پرکاش ہو جائیگا اور روشنی سے باہر نکل جائیں گے تو اندھیرے میں جا کر انکا پرکاش نہیں رہیگا - اب اگر کوئی کہے کہ روشنی پیدا ہوئی تھی اور جاتی رہی تو اس کا یہ کہنا غلط ہوگا - روشنی کہاں پیدا ہوئی اور جاتی رہی - وہ تو جوں کی توں ہے - ہاں اس میں پدارتھ آئے اور گئے ہیں - بعینہٖ یہی حال گیان کا ہے - اس میں پیدائش و فنا نہیں ہے - سدا ایک اور ایک رس یعنی پرکاش سروپ رہتا ہے - پیدائش و فنا ان شیئوں میں ہے جو اس ایک رس گیان کے سمندر میں اٹھتے اور بیٹھتے رہتے ہیں ؂

بیان بالا سے یہ ثابت ہوا کہ عالم بیداری میں کثرت شیئوں میں ہے - اور گیان ان سے علیحدہ - ایک - اور سدا ایک رس چیز ہے - بیداری سے آگے چل کر عالم خواب پر آتے ہیں ؂

سو - یہی حال عالم خواب کا بھی ہے - یہاں پدارتھ دیرپا نہیں ہیں - بیداری میں دیرپا ہیں - یہی عالم بیداری و خواب کا فرق بھی ہے - ہاں ان دونوں عالموں میں جو گیان ہے - وہ ایک روپ رہنے کی وجہ سے کبھی فرق پذیر نہیں ہوتا ؂

یہی حال عالم خواب کا بھی ہے یعنی یہاں بھی عالم بیداری کی طرح آواز و لمس وغیرہ
بشئے طرح طرح کے ملتے ہیں اس واسطے ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں اور ان بشیوں
سے ان کا گیان علیحدہ چیز ہے۔ تو پھر کیا بیداری و خواب دونوں عالم باہم متحد
یا ایک ہیں۔ نہیں۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ خواب میں بشئے دیرپا نہیں ہیں۔
جو کر آدمی اٹھتا ہے تو عالم رؤیا میں جو دنیا دیکھ رہا تھا وہ نظر سے غائب ہو جاتی
ہے۔ اس کے برعکس عالم بیداری کی دنیا یا بیوہارک جگت دیرپا ہے یعنی ہزاروں
لاکھوں برس چلتا ہے۔ یہی بیداری و خواب کا فرق ہے۔ ہاں گیان وہی یہاں
بھی ہے جو بیداری میں تھا۔ وہ دونوں حالتوں میں وہی ایک اور ایک رس ہے۔
اس میں کسی قسم کی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ وہی چیتن شکتی جو عالم بیداری کے
تماشے دیکھتی تھی۔ نیند میں عالم خواب کے نظارے دیکھتی ہے۔ کیونکہ جاگ کر
آدمی اپنے آپ میں کسی قسم کی تبدیلی محسوس نہیں کرتا۔ اب سشپتی یعنی غفلت کی نیند کو لیجئے

۵ - سشپتی سے اٹھ کر آدمی کو تم یعنی غفلت کا حافظہ ہوا کرتا ہے۔ چونکہ حافظہ
بشئے کے جانے بغیر ناممکن ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ تم کا گیان ہوا ہے۔

۶ - یہ گیان بشئے سے علیحدہ ہے۔ نہ کہ خواب کے گیان کی طرح خود گیان ہے۔

اسیطرح تینوں حالتوں میں گیان ایک رس ہے۔

غفلت کی نیند سے اٹھ کر آدمی کہا کرتا ہے کہ میں ایسے سکھ سے سویا کہ کچھ بھی نہیں
جانا۔ یہ کچھ بھی نہیں جانا ہی تم یا غفلت ہے۔ جس کا علم سشپتی میں ہوا ہے۔
اگر نہ ہوتا تو جاگ کر اس کا حافظہ نہ ہونا چاہئے تھا۔ کیونکہ قاعدۂ کلیہ ہے کہ
حافظہ اسی شئے کا ہوا کرتا ہے جو علم میں آئی ہو۔ اس سے ظاہر ہے کہ تم یعنی حالت
غفلت کا گیان ہوا ہے۔ گویا بیداری و خواب کی طرح سشپتی کی حالت میں بھی گیان
موجود تھا مفقود نہیں ہو گیا تھا۔ یہ گیان جیسا بیداری و خواب کے بشیوں سے

علیحدہ ہے۔ ویسا ہی تیسری طرح کے پشیہ یعنی اس غفلت کی حالت سے بھی علیحدہ شے ہے کیونکہ حالت غفلت زمرۂ معلوم میں داخل ہے اور گیان عالِم ہے۔ پس اسے پشیہ سے تو علیحدہ ماننا پڑتا ہے لیکن بحیثیت گیان یہ وہی ایک اور ایک روپ گیان ہے جو بیداری و خواب میں تھا۔ کیونکہ اس حالت غفلت سے اُٹھ کر آدمی اپنے آپ کو وہی چیتن پُرش محسوس کرتا ہے جو بیداری و خواب میں محسوس کرتا تھا اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ بیداری و خواب اور سشپتی تینوں حالتوں کے پشیوں سے گیان اوّل تو مختلف شے ہے۔ دوسرے تینوں عالموں میں وہی ایک اور ایک روپ رہتا ہے۔ پشیوں کے فرق سے اس میں کوئی فرق راہ نہیں پاتا۔ اسی نتیجے کا یہی پھیلاو آچاریہ اگلے شلوک میں دکھاتے ہیں ؂

۷۔ اسی طرح دوسرے روز۔ مہینے۔ برس۔ یُگ۔ کلپوں میں بھی۔ جو گزر چکے ہیں یا آگے آئیں گے یہ ایک سویم جوتی گیان نہ طلوع ہوتا ہے نہ غروب ؂

تینوں حالتوں یعنی بیداری خواب اور سشپتی میں گیان کا ایک اور غیر متبدل ہونا پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا۔ اب دیکھئے کہ ایک دن یہی حال ہے۔ دوسرے دن یہی حال ہے۔ مہینے میں یہی حال ہے۔ برس میں یہی حال ہے۔ تمام عمر یہی حال ہے۔ یہاں تک تو ہر شخص اپنے تجربے سے گیان کا ایک اور ایک روپ ہونا محسوس کر سکتا ہے۔ اسی دلیل کو آگے بڑھائیے تو صاف ظاہر ہے کہ جُگوں اور کلپوں میں بھی گیان جوں کا توں ایک اور غیر متبدل بنا رہیگا یعنی طلوع و غروب یا پیدائش و فنا اس میں راہ نہیں پائیگی۔ بھلا یہ کیونکر جانا؟ سُنو۔ اگر یہ مانو کہ مرنے کے بعد گیان کا ناش ہو جاتا ہے اور یہ جُگوں اور کلپوں تک نہیں برقرار رہتا تو میں پوچھتا ہوں۔ کہ تمہیں یہ معلوم کیونکر ہوا کہ گیان کا ناش ہو گیا۔ آیا کسی اور نے گیان کا ناش محسوس کیا ہے یا خود گیان نے۔ آپ اپنا ناش کوئی محسوس کر نہیں سکتا کیونکہ منقضا

بات ہے۔ اور کا پیشہ گیان ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ پیشے جڑ ہوا کرتا ہے۔ گیان سروپ سے عالم ہے۔ عالم کو کون پیشے بنا سکتا ہے۔ چنانچہ برہدارنیک کی شرتی میں رشی یاگیہ ولکیہ اپنی بیوی میترییی کو گیان اُپدیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ "اُسے میترییی جاننے والے کو بھلا کس سے جانا جا سکتا ہے"۔ اسی دلیل سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی کہ گیان چونکہ غیر متبدّل اور سدا ایک رس ہے۔ اُسے فنا نہیں ہے۔ کیونکہ فنا ایک جسم کی تبدیلی ہی ہے اور کچھ نہیں۔ دوسرے یہ بات بھی ثابت ہے۔ کہ اوّل تو فنا نہ ہونے کی طرح گیان پیدا بھی نہیں ہو سکتا۔ دوسرے گیان اپنے پرکاش میں کسی اور کا محتاج نہیں ہے۔ بلکہ سویم جیوتی یا ذات نوری ہے۔ یہ گیان آتما یا جیو کا نام پاتا ہے۔ اس کی دو خصوصیات اوپر بیان ہوئی ہیں۔ اوّل یہ کہ ہست ستے ہے۔ دوسرے یہ کہ ذات نوری ہے۔ یعنی ست اور چت ہے۔ اب آچاریہ تیسری خصوصیت دکھاتے ہیں کہ یہی آنند سروپ ہے۔

۸ - یہ آتما پرم آنند روپ ہے۔ کیونکہ پرم پریم کا مرجع ہے۔ اس میں یہ پریم دیکھی جاتی ہے۔ کہ میں ہست رہوں نیست کبھی نہ ہوں۔

۹ - اوروں میں یہ پریم محض آتما کی خاطر ہے۔ آتما میں اوروں کی خاطر نہیں۔ اسی واسطے اس کو پرم پریم کہا گیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ آتما پرم آنند روپ ہے۔

آتما انتہائی آنند روپ اس لیے ہے کہ ہر شخص کو آتما سے پرم پریم یا محبت انتہائی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ سب سے پیاری چیز وہی ہوا کرتی ہے جس سے سب سے زیادہ محبت ہو۔ چونکہ سب کو آتما سے سب سے زیادہ محبت ہے اس واسطے آتما ہی سب سے زیادہ پیاری چیز ہے۔ بھلا یہ کیونکر جانا۔ اسطرح کہ سب

یہی چاہتے ہیں کہ ہمارا ناش نہ ہو۔ ہم سدا بنے رہیں۔ اس پر معترض کہتا ہے کہ تم غلط کہتے ہو۔ آئے دن لوگوں کو تو یہ کہتے سُنا جاتا ہے کہ ہم مر جائیں تو پاپ کٹے بعض زندگی سے ایسے بیزار ہوتے ہیں کہ خودکُشی کر لیتے ہیں۔ ہمارا جواب ہے کہ تم غلطی کر رہے ہو نہ کہ ہم۔ یہ مر جانے کی خواہش یا خودکُشی تو اُلٹا اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ آدمی کو آتما پرم پیارا ہے۔ وجہ یہ کہ جسم خاکی کے تعلّق سے یا من کے سمبندھ سے جب دُکھ اتنے بڑھ جاتے ہیں کہ سہے نہیں جا سکتے تو آدمی چاہتا ہے۔ میرا پرم پیارا آتما کس طرح ان سے چھوٹ کر آنند میں قیام کرے۔ ان کے دفع کرنے کی خواہش یا اس خواہش کی تکمیل موت کی چاہ یا خودکُشی کا نام پاتی ہے ٭

دوسرا اعتراض یہ اُٹھتا ہے کہ زن و فرزند دولت و عزّت کو آدمی کہا کرتا ہے کہ مجھے اپنے آپ سے بھی زیادہ پیارے ہیں۔ یہاں بھی ویسی ہی غلطی ہو رہی ہے جیسی اوپر بیان ہوئی۔ زن و فرزند اور دولت و عزّت وغیرہ اسواسطے پیارے نہیں ہوتے کہ وہ زن و فرزند یا دولت و عزّت وغیرہ ہیں۔ اگر ایسا ہو تو دنیا زن و فرزند سے بھری پڑی ہے۔ اور ہمارے ہی ملاقاتیوں میں سینکڑوں صاحب دولت و عزّت ہیں۔ ہمیں سب کے زن و فرزند یا عزّت و دولت یکساں عزیز ہونے چاہئیں۔ مگر ایسا دیکھا نہیں جاتا۔ ہمیں یہ اس واسطے عزیز ہیں کہ ہمارے ہیں یعنی آتما کے ساتھ ان کا تعلّق ہے۔ سب سے پیارا ایک آتما ہے۔ اس کے تعلّق سے اور چیزیں پیاری ہیں پس زن و فرزند یا دولت و عزّت سے جو محبّت ہے وہ اُن کی خاطر نہیں بلکہ آتما کی خاطر ہے۔ خود آتما سے جو پرم پریم ہے۔ وہ آتما کے پرم آنند روپ ہونے کی وجہ سے ہے۔ یہاں کوئی دوسری چیز بیچ میں حائل یا تعلّق پیدا کرنے والی نہیں ہے ٭

بیان بالا سے آتما کو ست۔ چت۔ اور آنند روپ ثابت کیا گیا۔ یہاں اس

غلطی سے بچنا چاہیے کہ آتما نہ موصوف ہے اور ست۔ چت اور آنند اسکی تین علیحدہ
علیحدہ صفات ہیں۔ یہ الفاظ صفاتی نہیں ہیں بلکہ تین مختلف نظروں سے
ایک آتما ہی کے سروپ کو بتاتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ دنیا محض خیالی یا نظارہ سراب
کیطرح است یا نیست ہے۔ اس کے مقابلے میں آتما کو ست یا ہست کہا ہے۔
دوسرے یہ ست آتما جڑ دنیا کے مقابلے میں چیتن ہے۔ پس جو ست ہے وہی
چت ہے اور جو چت ہے وہی ست ہے۔ اسیطرح ست اور چت سروپ آتما
آنند سروپ ہے۔ جیسے ابھی دکھایا گیا ہے۔ پس سچدانند آتما کا سروپ ہے۔
صفت و موصوف کا یہاں کام نہیں ہے ۔

تیسری فصل ۔ برہم بچار

دلائل ذیل سے آچاریہ نے اوپر یہ ثابت کیا کہ جیو یا آتما سچدانند سروپ ہے۔
اب برہم کو سچدانند سروپ بتا کر جیو سے اس کی یکتائی دکھاتے ہیں ۔

(۱)۔ اسطرح دلیل سے ثابت ہے کہ آتما سچدانند ہے۔ انہیں دلائل
سے برہم سچدانند ثابت ہوتا ہے۔ انکی ایکتا اُپنشدوں میں بتائی گئی ہے ۔

جیسے اوپر ایک جیو کی بابت یہ بتایا گیا ہے کہ وہ سچدانند ہے۔ اسیطرح ہر جیو سچدانند
ہے۔ اور یاد رہے کہ جیسے ہم دیباچے میں بتا آئے ہیں۔ دنیا میں جو یہ جیو سے
اجیو کوئی شے نہیں ہے۔ آدمی جانور نباتات جمادات غرض ذرّے ذرّے کے
پس پشت چیتن شکتی ہے۔ اجسام یعنی نام و صورت والی چیزیں خواب کے سے
نقشے ہیں جو گیان کے غیر محدود سمندر میں اُٹھ رہے ہیں۔ جب تک گیان

انہیں محسوس کرتا ہے وہ ہیں۔ اور جب اُن سے نظر ہٹاتا ہے نہیں ہیں جب تک گیان ہیں یہ وہم ہے کہ میں آدمی یا جانور ہوں اسوقت تک وہ آدمی یا جانور یعنی جیو ہے۔ جس وقت وہم دور ہو کر اپنا سروپ پہچانتا ہے اسوقت اپنے آپ کو غیر محدود سچّ آنند یا برہم محسوس کرتا ہے۔ اسطرح جیو اور برہم دونوں ایک ہی ہیں یہ تعلیم اُپنشد دیتے ہیں۔ اُپنشد ہیں کیا چیز۔ اُن مہاتماؤں کا انوبھو جو جیو بھاو کی محدودیت سے اونچے اُٹھے ہیں۔ اور جنہوں نے اپنے آپ کو غیر محدود برہم محسوس کیا ہے۔ یہی جب سے اب تک ہر ملک ہر زمانے اور ہر مذہب میں ہوتا چلا آتا ہے کہ جس جیو کی گیان کی آنکھیں کھلتی ہیں۔ بے اختیار پکارتا ہے کہ میں جیو نہیں برہم ہوں۔ غیر محدود ہوں۔ پرم آنند ہوں۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ جیو پرم آنند ہے تو سب کو ہر وقت ایسا محسوس کیوں نہیں ہوتا۔ آچاریہ اس کا جواب دیتے ہیں :-

۱- آتما کا پرم آنند روپ ہونا محسوس ہوتا ہوا بھی محسوس نہیں ہوتا کیونکہ مطلق محسوس نہ ہو تو آتما میں پرم پریم نہ ہو۔ اور محسوس ہو تو بشیوں کی خواہش نہ رہے :-

۲- جیسے بہت سے بچّے مل کر پڑھیں تو باپ کو بیٹے کی آواز محسوس ہوتی ہوئی بھی محسوس نہیں ہوتی۔ اسیطرح محسوس ہونا اور نہ ہونا دونوں پرتی بندھ یا مانع کی وجہ سے ممکن ہیں :-

۳- جو شے ہے اور محسوس ہوتی ہے اس میں یہ متضاد بیوہار کہ نہیں ہے اور نہیں محسوس ہوتی۔ پرتی بندھ کہلاتا ہے :-

آتما کا پرم آنند روپ ہونا اگر مطلقاً احساس میں نہ آئے یعنی اُس کا بھان نہ ہو۔ تو کسی کو آتما میں انتہائی محبت نہ ہونی چاہیے۔ مگر چونکہ سب کو ہے اسواسطے ماننا

پڑتا ہے کہ پرم آنند کا بھان ہوتا ہے - اس پر یہ اعتراض ہے کہ اگر آتما کو آدمی پرم آنند محسوس کرتا ہے تو پھر ہیچ وپوچ لشیوں کے آنند کی چاہ اُسے ہونی نہیں چاہئے مگر چونکہ سب کو ہوتی ہے اسواسطے پرم آنند کا احساس ماننا محض غلط ہے - آچاریہ جواب یہ دیتے ہیں کہ آتما کے پرم آنند کا احساس سب کو ہوتا بھی ہے اور نہیں بھی - اس پر معترض کہتا ہے کہ یہ متضاد بات ہے - اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں تضاد نہیں ہے - کیا وجہ کہ پرتی بندھ یعنی روک کے ہوتے ہوئے بھان اور ابھان یعنی احساس ہوتے ہوئے بھی نہ ہونا ممکن ہے - جیسے فرض کیجیے کسی شخص کا لڑکا مدرسے میں اور ہم جماعتوں کے ساتھ ملکر چلا چلا کر پڑھتا ہو اور باپ باہر کھڑا ہو تو اُسے بیٹے کی آواز کا احساس ہوتے ہوئے بھی نہیں ہوگا - یعنی باوجودیکہ بیٹے کو پڑھتے ہوئے سُنیگا - مگر پھر بھی نہیں سُنیگا - کیا وجہ کہ اُس آواز کے ساتھ اور بھی بہت سی آوازوں کا پرتی بندھ یا روک لگی ہوئی ہے - پس پرتی بندھ کے ہوتے احساس کا ہوتے ہوئے بھی نہ ہونا ممکن ہے - پرتی بندھ کے یہ معنی ہیں - کہ جس چیز کو یوں ماننا چاہئے تھا کہ ہے اور محسوس ہوتی ہے - یہ بیوہار تو رہے نہیں - بلکہ اُلٹا یہ بیوہار ہونے لگے کہ نہیں ہے اور نہیں محسوس ہوتی - تمثیل بالا سے آتما کے پرم آنند میں پرتی بندھ کا ہونا آچاریہ دکھاتے ہیں ۔
۱۴ - بیٹے کی آواز سُنتے ہیں اور بچوں کا ملکر ساتھ پڑھنا پرتی بندھ ہے -

یہاں انادی ابدّیا مدہ کا باعث ہے ۔

جسطرح اوپر کی تمثیل میں باپ بیٹے کی آواز سُنتا ہوا بھی اسواسطے نہیں سُن سکتا تھا کہ اور لڑکوں کے ساتھ پڑھنے کا پرتی بندھ اسکے ساتھ لگا ہوا ہے اسیطرح یہاں یعنی آتما کے پرم آنند روپ سے محسوس ہونے میں جو پرتی بندھ لگا ہوا ہے وہ انادی یعنی بے آغاز ابدّیا یا اگیان ہے - آتما پرم آنند روپ ہے جیسے

سمادھی یا موکش کی حالت میں ہر ملک ہر زمانے اور ہر مذہب کے گیانیونکا احساس شاہد ہے۔ مگر بندھ کی حالت میں جیو اپنے وہم یا اگیان سے اس آنند کو باوجودیکہ چوں کا توں ہر وقت موجود ہے محسوس نہیں کرتا۔ جیسے راجا باوجودیکہ سوتا ہوا بھی راجہ ہی ہے مگر اپنے وہم سے راجگی کا سُکھ محسوس نہیں کرتا بلکہ خواب میں اپنے آپ کو کنگال مان کر دُکھ اُٹھاتا ہے۔ خواب میں نیند کا پرتی بندھ ہے اسیطرح بیداری میں انادی اودّیا کا پرتی بندھ ہے جس سے جیو برہما نند کا پرم آنند نہیں محسوس کرتا ہے۔

چوتھی فصل۔ مایا اور مایا کا ریہ بچار

اوپر بتایا گیا کہ برہم آنند کے محسوس نہ ہونے کا باعث انادی اودّیا یا اگیان ہے۔ اس فصل میں آچاریہ اگیان کا سروپ اور کاریہ بتاتے ہیں۔ چونکہ ان مضامین کی تشریح دیباچے میں ہو چکی ہے اور آگے پھر آئیں گے اس لئے شرح طوالت کے ساتھ نہیں کی گئی ہے۔

۱۵۔ سچّدانند روپ برہم کے عکس کے ساتھ ستو رج تم تین گن والی پرکرتی ہے اور وہ دو طرح کی ہے۔

جیو حقیقت میں سچّدانند برہم ہے۔ مگر اپنے آپ کو غیر محدود گیان اور آنند کا سمندر محسوس کرنے کی بجائے الٹا محدود اور دُکھی مانتا ہے۔ یہ الٹا ان بھو یا احساس جس باعث سے ہے اسکو اگیان یا مایا کا نام دیا جاتا ہے۔ اور چونکہ ہر شے اسی سے پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے اسکو پرکرتی یعنی پیدا کرنے والی کہتے ہیں۔ اسکے

تینوں گن ستو، رج اور تم ہیں۔ جو خلقت عالم سے پہلے ہموار حالت یا ساتھیہ اوستھا میں رہتے ہیں۔ اس حالت میں چیتن برہم کا عکس پرکرتی میں اسی طرح پڑتا ہی جسطرح لوہے کا گولا آگ میں پڑ کر لال ہو جائے اور آگ کا کام دینے لگے۔ چنانچہ چیتن نما ہو کر یہ دو صورتیں اختیار کرتی ہے؛

۱۶ ا۔ ستوگن کے صاف و غیر صاف ہونے کی وجہ سے انہیں مایا اور اودیا کا نام دیا جاتا ہے۔ مایا میں چیتن کا عکس اس مایا کو اپنے بس میں کر کے ایشور کہلاتا ہے؛

۱۷ ا۔ جیو اودیا کے بس میں ہیں۔ اور اودیا کے اختلاف سے بے شمار ہیں۔ یہ اودیا جیو کا کارن شریر کہلاتی ہے اور اس کا ابھمانی چیتن پراگیہ کا نام پاتا ہے؛

پرکرتی کے ستوگن کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صاف دوسری غیر صاف۔ صاف ستوگن والی پرکرتی۔ اس میں چیتن کا عکس۔ اور خود چیتن تینوں ملکر ایشور کا نام پاتے ہیں۔ غیر صاف ستوگن والی پرکرتی۔ اس میں چیتن کا عکس۔ اور خود چیتن تینوں ملکر جیو کہلاتے ہیں۔ صاف ستوگن والی پرکرتی کا نام مایا ہے۔ غیر صاف ستوگن والی پرکرتی کا اودیا۔ ایشور اور جیو میں ایک تو یہ صاف و غیر صاف پرکرتی کا فرق ہے۔ دوسرا یہ ہے کہ ایشور مایا کے بس میں نہیں ہے اور جیو ہے۔ تیسرا یہ ہے کہ ایشور ایک ہے اور جیو اپنی اپنی اودیا کے اختلاف سے لاتعداد ہیں۔ یہ اودیا جیو کا کارن شریر ہے جس کا انوبھو ہمیں روز سشپتی میں ہوا کرتا ہے۔ اس حالت میں سمشٹی یعنی مجموعی چیتن کا اصطلاحی نام ایشور ہے اور ویشٹی یعنی انفرادی جیووں کا پراگیہ۔ یہ ستوگن پردھان پرکرتی کے کاریہ بتائے۔ اب تموگن اور رجوگن پردھان پرکرتی کے کاریہ لیتے ہیں؛

۱۸- ایشور کے حکم سے جیووں کے بھوگ کے لیئے تم پردھان پرکرتی سے پانچ بھوت پیدا ہوئے۔ یعنی آکاش ہوا اگنی جل اور پرتھوی ❊

۱۹- ان میں سے ایک ایک کے حصّہ ستوگن سے علیحدہ علیحدہ یہ پانچ گیان اندریاں پیدا ہوئیں۔ کان جلد آنکھ زبان اور ناک ❊

۲۰- سب کے مجموعی حصّہ ستوگن سے انتہ کرن پیدا ہوا جو برتی کے فرق سے دو طرحکا ہے۔ سنکلپ بکلپ کرنے والا من اور نشچے کرنے والی بدّھی ❊

۲۱- پھر ان پانچوں بھوتوں میں سے ایک ایک کے حصّہ رجوگن سے علیحدہ علیحدہ یہ پانچ کرم اندریاں پیدا ہوئیں۔ بانی ہاتھ پانوں لنگ اور گدا ❊

۲۲- سب کے مجموعی حصّہ رجوگن سے پران پیدا ہوا۔ جو برتی کے فرق سے پانچ طرحکا ہے۔ پران اپان سمان اُدان اور ویان ❊

۲۳- پانچوں گیان اندریوں۔ پانچوں کرم اندریوں۔ پانچوں پرانوں من اور بدّھی سترہ تتووں کا مجموعہ سوکشم یا لنگ شریر کہلاتا ہے ❊

۲۴- اس لنگ شریر میں ابھمان کرنے سے ایشور کا نام ہرنیہ گربھ ہو جاتا ہے اور جیو کا تیجس۔ ان دونوں کا سمشٹی و بیشٹی بھاو ہے ❊

۲۵- ایشور سمشٹی ہے کیونکہ وہ تمام لنگ شریروں کے مجموعے کو اپنا سوکشم شریر مانتا ہے۔ جیو کیونکہ بہ ابھمان نہیں رکھتا اسلیئے وہ بیشٹی ہیں ❊

جن شخصوں نے اس کتاب کے دیباچے کو غور سے پڑھ لیا ہے۔ انکے لیئے ان شلوکوں کی شرح کرنی ضروری نہیں ہے۔ پانچ بھوتوں کی پیدائش اسطرح ہوئی ہے کہ اوّل آکاش پیدا ہوا ہے جسکا خاصہ آواز ہے۔ آکاش سے ہوا پیدا ہوئی ہے جسمیں آکاش کا خاصہ آواز بھی ہے اور اپنا لمس بھی وغیرہ وغیرہ گیان اندریاں ایک ایک بھوت کے حصّہ ستوگن سے اسطرح ظہور میں آئی ہیں کہ آکاش کے

حصہ ستوگن سے کان یعنی قوت سامعت پیدا ہوئی ہے۔ ہوا کے حصہ ستوگن سے جلد یا قوت لامسہ وغیرہ۔ پانچوں بھوتوں کے مجموعی ستوگن سے انتہ کرن ظہور میں آیا ہے۔ یہاں آچاریہ نے صرف من اور بدھی کو بیان کیا ہے۔ اسواسطے من میں چت کو اور بدھی میں اہنکار کو مفہوم سمجھنا چاہیے۔ گیان اندریوں اور انتہ کرن کی پیدائش کے مطابق ہی کرم اندریوں اور پرانوں کی پیدائش بھی سمجھ لینی چاہیے۔

پانچ گیان اندریاں پانچ کرم اندریاں۔ پانچ پران۔ اور دو انتہ کرنوں کا مجموعہ سوکشم شریر ہوگا۔ اگر تمام جیووں کے سوکشم شریروں کے مجموعے کو لیجئے تو سمشٹی یعنی مجموعی سوکشم شریر ایک ٹھیریگا۔ یہ ایک سمشٹی سوکشم یا لنگ شریر ایشور کا ہے۔ کیا وجہ کہ ایشور کو سروآتم بھاو سے مجموعی جسم لطیف میں یہ ابھمان ہے کہ میرا جسم ہے۔ اس سمشٹی ابھمانی کو ہرنیہ گربھ اور ویشٹی ابھمانی کو تیجس کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ ہی ایشور اور پراگیہ ہیں جنہیں مایا اور اودیا کے کارن شریروں میں ابھمان تھا اور جن کا بیان اوپر آچکا ہے۔

یہاں ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ اوپر شدھ ستوگن والے وجود کو ایشور کا نام دیا گیا ہے اور ملین ستوگن والے کو جیو کا۔ یہاں کل جیووں کا سوکشم شریر ملاکر ایشور کا سوکشم شریر کیونکر ہوگیا۔ سنو۔ دریا کا پانی سب شدھ مانتے ہیں۔ مگر یہی پانی چھوٹے چھوٹے گڑھوں یا نالیوں میں بھر آ جائے اور ٹھہر جائے تو اشدھ سا معلوم ہوتا ہے۔ پھر گہرے اور پھیلے ہوئے دریا میں چلا جائے تو شدھ ہے۔ اسیطرح سوکشم ویشٹی اور سوکشم سمشٹی شریر کا حال سمجھئے۔ یہاں متضاد امر کوئی بیان نہیں ہوا ہے۔ کارن اور سوکشم شریروں کا بیان ختم کر کے آچاریہ اب استھول شریر اور استھول جگت کو لیتے ہیں اور پنچی کرن کا مسئلہ کہہ لیتے ہیں؎

۲۶۔ ان جسم والے جیووں کے بھوگ کے لیے ایشور پھر آکاش وغیرہ پنچ

بھوتوں میں سے ہر ایک کے پانچ پانچ حصّوں کو ترکیب دینا ہے ؀

۲۷ - طریق یہ ہے کہ اوّل ہر ایک کے دو دو حصّے کئے اور پھر ہر ایک کا ایک ایک نصف علیحدہ رکھ کر دوسرے نصف کے ساتھ باقی چاروں کے آٹھویں آٹھویں حصّے کو ترکیب دیا ؀

۲۸ - ان پنچی کرت بھوتوں سے برہمانڈ بنا - اس برہمانڈ میں چودہ لوک - ان لوکوں میں بھوگ - اور ان بھوگوں کے بھوگنے کو جسم - اس ستھول برہمانڈ میں ہر نبہ گربھ وشوانر یا پرراٹ کا نام پاتا ہے ؀

۲۹ - دیوتا آدمی جانور وغیرہ جو پہلے تیجس کہلاتے تھے اب وشو پکارے جاتے ہیں ؀

پانچ بھوتوں کے پنچی کرن کا طریق اور اُن سے ستھول جگت کا ظہور دیباچے میں مفصل بیان ہو چکا ہے - یہاں اتنا خیال رکھنا چاہئے کہ برہمانڈ کے چودہ لوکوں میں سُکھ دُکھ کے بھوگ ہیں - انہیں بھوگنے کے لئے جو جیو جہاں جہاں پیدا ہونگے انہیں گُروں کی ساخت کے مطابق انکے جسم بنینگے - مثلاً ہمارے کرۂ ارضی پر پرتھوی پردھان بھوت ہے - اس لئے یہاں کے جیووں کے اجسام خاکی ہیں - لطیف لوکوں میں لطیف مادّے کے اجسام ہوتے ہیں اور اُن سے بھوگ بھوگے جاتے ہیں - مثلاً سورگ کو لیجے - مرنے کے بعد جو جیو وہاں جائینگے - انکے جسم نورانی دیوتاؤں کے سے ہونگے اور وہ دیوتاؤں کے سے ہی بھوگ بھوگینگے - ان لوکونکے دلچسپ حالات میری کتاب چہل درویش میں درج ہوئے ہیں - اب یہ دیکھو کہ سمشٹی کارن شریر کے ابھمانی چیتن کا نام ایشور بتلائے ہیں سمشٹی سوکشم شریر کے ابھمان سے یہ ایشور ہر نبہ گربھ نام پاتا ہے - اور سمشٹی ستھول جگت کو اپنا جسم ماننے کے لحاظ سے وشوانر یا براٹ - اسی طرح ویشٹی کارن شریر کے ابھمانی چیتن کا پہلے جو پراگیہ نام بتایا تھا

وہ سُوکشم شریر کے ابھمان سے پہلے تیجس تھا۔ اور اب ستھول جسم میں یہ ابھمان کر کے کہ میرا جسم ہے وِشو ہے ؏

پانچویں فصل بندھ موکش بچار

کارن سُوکشم اور ستھول سرشٹی بتا کر آچاریہ اب بندھ اور موکش کے سوالات اہم اٹھاتے ہیں۔ ان دونوں کا سروپ دکھاتے ہیں۔ اور یہ بتاتے ہیں کہ بندھ سے چھوٹنے اور موکش پانے کے وسیلے کیا ہیں ؏

۳۰۔ یہ سب بیرونی نظر رکھتے ہیں اور اندرونی آتما کے گیان سے خالی ہیں۔ بھوگوں کے لئے کرم کرتے ہیں۔ کرم کرنے کے لئے بھوگ بھوگتے ہیں۔ بعینہ یہ حال ہے کہ جیسے کیڑے دریا کے ایک بھنور سے دوسرے میں گر کر غوطے کھائیں۔ غرض ایک جنم کے بعد دوسرا جنم پاتے ہیں۔ اور شانتی کسیطرح نصیب نہیں ہوتی ؏

یہ وِشو یا جیو بیرونی نظر والے ہوتے ہیں۔ وجہ یہ کہ ستھول جسم میں انہیں وہم خودی ہوتا ہے۔ اندرونی آتما کا گیان نہیں ہوتا۔ کہ ہم شُدھ بُدھ مُکت سبھاوہ ہیں۔ نہ کرتا ہیں۔ نہ بھوگتا ہیں۔ اسی وجہ سے دنیا میں جنم پاکر کرم کرتے ہیں۔ اور ان کرموں کا پھل سُکھ دُکھ بھوگنے کے لئے انہیں اونچے نیچے لوکوں اور اس کرۂ ارضی میں آواگون ہوتی ہے۔ بھوگوں سے کرم پیدا ہوتے ہیں جو آواگون کا باعث ہیں۔ اور کرموں سے بھوگ۔ اسطرح ایک سلسلۂ لامتناہی پیدا ہوتا ہے۔ یوں سمجھو کہ سنسار بڑا بھاری سمندر ہے۔ جیو اس میں کیڑوں کی مانند ہیں۔ جو ایک

بھنور سے نکل کر دوسرے میں جا پڑتے ہیں۔ غوطے پہ غوطہ کھا کر دکھ پر دکھ اٹھاتے ہیں۔ اور کسی طرح شانتی نہیں پاتے۔ یہ تو بندھ کا سروپ کھولا۔ اب نجات کے ابتدائی مرحلے لیتے ہیں ٭

۳۱۔ اچھے کرم پھل دینے لایق ہو جاتے ہیں تو وہ اُنکو گورو سے نکالے جا کر۔ یہ ڈوبتے جیو کنارے کے درخت کے سایے میں آرام پاتے ہیں ٭

۳۲۔ گیانی گورو سے اُپدیش پا کر پنچ کوشوں کی تمیز سے موکش کا پرم سکھ پاتے ہیں ٭ سنسار ساگر کے دکھوں سے چھوٹنے کی سبیلیں تین ہیں۔ اوّل یہ کہ آدمی اعمال نیک کرے۔ ان سے اُسکا قلب مصفّا ہوگا۔ اور وہ گیان پانے کا ادھکاری بنیگا۔ دوسرے اچھے کرموں کا پھل اُسے یہ ملیگا۔ کہ گورو مل جائیگا جو اپنے اُپدیش سے اُسے موکش کا راستہ دکھا سکے۔ اس گورو کا بہم گیانی ہونا ازبس ضروری ہے۔ اگر خود ہی گیانی نہیں۔ تو چیلے کو کیا خاک گیان دیکر موکش پد پہ پہنچا سکتا ہے۔ تیسرے اُپدیش کی صورت یہ ہونی چاہیے کہ چیلا آتما کی تمیز پانچ کوشوں سے کرنے لگے۔ یہ سب باتیں بہم پہنچ جائیں تو چیلا۔ جو سنسار ساگر میں غوطے پر غوطہ کھا کر ڈوب رہا ہے۔ باہر نکلیگا۔ اور کنارے کے درخت کے سایے میں آرام پائیگا یعنی دکھ کی نبرتی ہو جائیگی اور آنند کی پراپتی۔ اسی کا دوسرا نام موکش ہے۔ چنانچہ آچاریہ اب پانچ کوشوں کے لچھن کی ماہیت بتاتے ہیں ٭

۳۳۔ کوش پانچ ہیں۔ ان مے پران منومے گیان مے اور آنند مے۔ ان سے گھر کر جیو آتما کا سروپ بھولتا ہے اور آواگون میں چکر کھاتا ہے ٭

۳۴۔ پنچی کرت بھوتوں سے پیدا شدہ جسم ان مے کوش کہلاتا ہے۔ اور سوکشم شریر میں پران جیسی پرانوں اور کرم اندریوں کا مجموعہ پران مے کوش ٭

۳۵۔ ستوگن سے پیدا شدہ گیان اندریوں اور سنکلپ بکلپ کرنے والے

من کا مجموعہ منومے کوش ہے۔ اور انہیں گیان اندریوں اور نشچے کرنے والی بدھی کا مجموعہ گیان مے کوش ہے۔

۳۶۔ کارن شریر میں جو طبعی سکون ہے وہ سود وغیرہ برتیوں سے ملکر آنند مے کوش ہے۔ آتما گو ان میں سے ہر ایک کوش میں بھی موجود ہے تاہم کوش کے معنی ہیں غلاف جن میں آتما یوں چھپا رہتا ہے جسطرح سیف یا تلوار کے غلاف چڑھے ہوں۔ انادی اگیان کی وجہ سے آتما اپنے شدھ بدھ مکت سروپ کو تو بھول گیا ہے اور ان کوشوں میں وہم خودی کرتا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ چونکہ یہ فانی ہیں اس واسطے آواگون کے چکر میں گھومنا اور دکھ درد اٹھانا پڑتا ہے پس چکر سے نکلنا ہے تو اوّل ان کوشوں کا سروپ جاننا چاہیئے۔

یہ کوش تعداد میں پانچ ہیں۔ ان میں سے جو پنچ کرت بھوتوں سے بنا ہوا آدمی کا جسم خاکی ہے۔ پھر ان میں سے جو پانچ پران اور پانچ کرم اندریوں کا مجموعہ ہے منومے ہے جو پانچ گیان اندریوں اور من کا مجموعہ ہے۔ گیان مے ہے جسے آجکل یہ پانچ گیان اندریوں اور بدھی کا مجموعہ بناتے ہیں۔ مگر چونکہ گیان اندریوں کو منومے کوش میں داخل کر چکے ہیں اس واسطے میری رائے میں انہیں بدھی کے ساتھ لینا درست نہیں ہے۔ گیان مے کوش صرف بدھی کا ہے اور چونکہ بدھی چیتن کا کاریہ ہے اس واسطے اسکے خواص گیان اور آنند ہیں اور ان کا بھان نیچے درجے کی حالت سمادھی میں ہوتا ہے۔ آنند مے کوش خوشی کی حالت کا نام ہے۔ تیتریہ اپنشد میں پریہ مود اور پرمود تین خوشی کی حالتیں اس کے ساتھ اور شامل کی گئی ہیں۔ انمیں سے پریہ وہ حالت خوشی ہے جو من چاہی چیز کے دیکھنے سے ہوتی ہے۔ مود وہ جو اس کے پانے سے ہوتی ہے۔ اور پرمود وہ جو اس کے بھوگنے سے ہوتی ہے۔ یہ پانچ کوش ہیں۔ ان سے آتما گھرا ہوا ہے۔ اور اپنے

شُدھ سروپ کو بھول جانے کی وجہ سے انہیں میں لپٹا ہوا آواگون میں پڑا چکّر کھایا کرتا ہے۔ سبب یہ ہے کہ آتما کو آتما نہیں جانتا بلکہ ان کوشوں میں وہم خودی کرتا ہے۔ اور جیسا جیسا وہم کرتا ہے ویسا ہی اپنے آپ کو سمجھتا بھی ہے ۔

کوشوں کے نام اور ماہیت بیان کر کے اب آچاریہ اُن سے آتما کی تمیز بتاتے ہیں۔ تا کہ ان میں وہم خودی چھوڑ کر آتما کا سروپ پہچانا جا سکے طریق ثبوت یہ ہے کہ کوش چونکہ ہر حالت یعنی بیداری خواب اور سُشپتی میں موجود محسوس نہیں ہوتے اس واسطے محض بودنمودی اور ہستی سے عاری ہیں۔ ان کے برعکس چونکہ آتما ہر حالت میں موجود محسوس ہوتا ہے۔ اس واسطے اس کی بودنمودی نہیں ہے۔ بلکہ وہ واقعی یعنی ہست شے ہے ۔

۳۷۔ موجودگی عدم موجودگی سے پانچ کوشوں کو تمیز کر کے اور اپنے آتما کو اُن میں سے نکال کر پرم برہم کے پد کو پہنچا کرتے ہیں ۔

۳۸۔ خواب میں جسم کثیف کے محسوس نہ ہونے پر جو آتما کا احساس ہوتا ہے یہ آتما کی موجودگی ہے۔ اور آتما کے محسوس ہونے پر جو جسم کثیف کا احساس نہیں ہوتا یہ جسم کثیف کی عدم موجودگی ہے ۔

۳۹۔ اسی طرح سُشپتی میں جسم لطیف کے محسوس نہ ہونے پر جو آتما کا احساس ہوتا ہے یہ آتما کی موجودگی ہے۔ اور آتما کے محسوس ہونے پر جو جسم لطیف کا احساس نہیں ہوتا یہ جسم لطیف کی عدم موجودگی ہے ۔

۴۰۔ اس تمیز سے تین کوش یعنی پران مے منومے اور بگیان مے تمیز ہو جاتے ہیں کیونکہ جسم لطیف میں ہی یہ تینوں کی حالتوں کے فرق سے متفرق ہیں ۔

۴۱۔ سمادھی میں سُشپتی کے محسوس نہ ہونے پر جو آتما کا احساس ہوتا ہے یہ آتما کی موجودگی ہے۔ اور آتما کے محسوس ہونے پر جو سُشپتی کا احساس

نہیں ہوتا۔ یہ سُشپتی کی عدم موجودگی ہے ٭

۴۲۔ جسطرح سینک کو مونجھ کے غلافوں سے علیحدہ کر لیتے ہیں۔ اسیطرح آتما کو تینوں جسموں سے علیحدہ کر لیں تو پرم برہم ہی رہ جاتا ہے ٭

آتما کی تمیز پانچ کوشوں سے اسطرح کرنی چاہیئے۔ اول یہ دیکھو کہ عالم بیداری میں جسم کثیف بھی موجود ہے اور آتما بھی۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں سچے ہیں۔ مگر عالم خواب میں آتما تو موجود رہتا ہے کیونکہ خواب سے جاگ کر عالم خواب کے واقعات کا حافظہ ہوتا ہے۔ اور جسم کثیف ظاہر ہے کہ خواب میں موجود نہیں ہے۔ اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ جسم کثیف آنی جانی چیز ہے۔ ابھی ہے ابھی نہیں۔ اسواسطے سچا نہیں ہے۔ بلکہ محض نمودی ہے۔ اسیطرح سُشپتی میں آتما تو اسیطرح موجود ہے جسطرح خواب یا بیداری میں تھا۔ مگر خواب کا جسم لطیف نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی آنی جانی چیز ہی ہے ٭

یہاں اعتراض اُٹھتا ہے کہ تمیز تو کوشوں کی شروع کی تھی۔ یہ کثیف لطیف جسموں کا جھگڑا کیا لے بیٹھے۔ اس کا جواب آچاریہ چالیسویں شلوک میں دیتے ہیں کہ جسم کثیف تو وہی شئے ہے جس کا دوسرا نام ان مے کوش ہے۔ رہا جسم لطیف اس میں تین کوش شامل ہیں۔ پران مے جس میں پرکرتی کے رجوگُن کا غلبہ ہے۔ منومے جس میں پرکرتی کے رجوگُن اور ستوگُن دونوں کا غلبہ ہے۔ اور وگیان مے جس میں پرکرتی کے ستوگُن کا غلبہ ہے۔ یہ گُنوں کی حالت کا فرق ہی ہے ٭

اب آنند مے کوش یعنی کارن شریر یا سُشپتی کو لیجے۔ اس کی سمادھی میں عدم موجودگی ہے۔ مگر آتما سمادھی کی حالت میں بھی رہتا ہے۔ اسواسطے آتما تو قایم و دایم ہے اور سُشپتی جسم کثیف و لطیف کی طرح محض نمودی یعنی آنی جانی چیز جو کبھی ہے کبھی نہیں ٭

اخیر شلوک میں اس بحث کا نتیجہ دکھایا ہے۔ یہ پانچوں کوش ایسے ہیں جیسے سینک مونجھ کے غلاف چڑھے ہوں۔ انہیں اُتار لو تو سینک نکل آتی ہے۔ اسیطرح ایک ایک کوش کو اچھی طرح ممیز کرکے کہ یہ تو فلاں حالت میں نہیں پایا جاتا اور یہ فلاں حالت میں نہیں ملتا۔ مگر آتما ہر حالت میں قایم ہے اور اسیواسطے دایم ہے۔ ان کوشوں کو آتما سے جدا کرو۔ اخیر میں پانچوں کوشوں کے نہ رہنے سے صرف آتما باقی رہ جائیگا۔ جو کوشوں کی تمام تبدیلیوں کا ناظر ہے۔ اسواسطے شُدھ گیان سروپ ہے۔ برہم بھی شُدھ گیان سروپ ہی ہے۔ اسواسطے جیو کا آتما اور برہم دونوں ایک ٹھیرتے ہیں۔ اس فصل کے شروع میں آچاریہ نے یہ بتایا تھا کہ بندھ کیا چیز ہے۔ بیچ میں موکش کے وسیلے اور ذریعے بیان کئے۔ اخیر میں یہ دکھایا کہ موکش کیا چیز ہے ؛

چھٹی فصل جیو برہم ایکتا بچار

کوشوں سے آتما کی تمیز بتائی گئی اور یہ ذکر بھی ہوا کہ جیو اور ایشور کی اُپادھیوں سے قطع نظر کریں تو دونوں ایک شُدھ گیان سروپ برہم ہیں۔ یہ جیو برہم کی یکتائی اس فصل میں لکشنا کے ذریعے سے بتائی گئی۔ اس فصل کے اچھی طرح سمجھنے کے لئے ناظرین دیباچے میں لکشنا کا بیان غور کے ساتھ پڑھ لیں ؛

سوال۔ اسطرح جیو برہم کی یکتائی دلیل سے سمجھ کر تت توم اسی وغیرہ ویدکے مہاواکیوں کے ذریعے سے اُس میں لکشنا کرنی چاہئے ؛

اسطرح یعنی پانچ کوشوں کی تمیز اور انکی موجودگی و عدم موجودگی کی دلیل سے جیو برہم کی

یکتائی ذہن میں جھٹانی چاہیے۔ یہ تو پہلی ہوئی شرتی ہیں جو اس قسم کے مہاواکیوں کی تعلیم ہے کہ "تت توام اسی" یعنی وہ سروویاپک برہم تو جیو ہے۔ اس سے بھی یہی یکتائی ظاہر ہوتی ہے۔ بھلا کس طرح۔ لکشنا یعنی مرادی معنی لینے سے۔ کیونکہ لغوی معنی لئے تو محدود جیو غیر محدود برہم نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اوّل تت اور توام پدوں کے معنی دیتے ہیں ؎

۴۴ - تامسی مایا کو لیکر جگت کا اُپادان اور شدھ ستوگن کو لیکر نمت کارن ہے۔ اُسے شرتی برہم کا نام دیتی ہے ؎

۴۵ - یہی پرم برہم جب ملین ستوگن اور کام کرم کے نقصونکو دھارن کرتا ہے تو "توام پد" کا واچیارتھ جیو کہلاتا ہے ؎

ویدانت میں چونکہ برہم کے سوا اور کچھ مانا نہیں جاتا۔ اسواسطے کائنات کا اُپادان یعنی علّت مادّی اور نمت یعنی علّت فاعلی دونوں برہم ہی ٹھہریگا اور منتوں کی طرح جڑ مادّہ اور جیتن ایشور نہیں۔ بھلا کس طرح۔ اس طرح کہ مایا کے تموگن کو لیکر برہم جگت کا اُپادان کارن ہے اور شدھ ستوگن کو لیکر نمت کارن۔ یہ تت پد کے معنی ہیں یعنی "تت توام اسی" مہاواکیہ میں جو یہ کہا گیا ہے کہ "وہ تو ہے"۔ اس "وہ" کے معنی ہیں سروویاپک ایشور یا برہم جو جگت کا اُپادان اور نمت کارن دونوں ہے۔ یہی پرم برہم جب ملین ستوگن یعنی انتہ کرن اور کام کرم یعنی خواہشات اور افعال اور ان کے پھلوں میں پھنسکر اپنے آپ کو کرتا بھوگتا مانتا ہے تو توام پد کا واچیارتھ یعنی مبیّن بنتا ہے اور اس وقت اس کا نام جیو ہو جاتا ہے۔ دونوں صورتوں میں برہم تو وہی ایک ہے۔ فرق اُپادھیوں میں ہے۔ پس ان اُپادھیونکو نکال دیا جائے تو اکھنڈ شدھ سچدانند باقی رہ جائیگا۔ چنانچہ کہتے ہیں ؎

۴۶ - باہم متضاد تینوں اُپادھیوں کو نکال کر اکھنڈ ستچ آنند ہی مہاواکیوں سے لکشنا کے ذریعے جانا جاتا ہے ٭

۴۷ - جسطرح "وہ دیودت یہ ہے" اس جملے میں وہ اور یہ متضاد الفاظ کے معنی کا ایک حصہ چھوڑ کر صرف آشر سے یعنی محل میں لکشنا کی جاتی ہے ٭

۴۸ - اسیطرح ایشور اور جیو کی اُپادھی مایا اور اودیا سے قطع نظر کر کے ایک اکھنڈ ستچدانند میں لکشنا ہوتی ہے ٭

تینوں باہم متضاد اُپادھیاں مندرجہ ذیل ہیں۔ ایشور کی وہ اُپادھی اور ہمت ہونے کی اور جیو کی ایک انتہ کرن کی۔ یہ اُپادھیاں جب تک ایشور اور جیو کے ساتھ ہیں۔ دونوں کی یکتائی نہیں ہو سکتی۔ ہاں انہیں نکال دیا جائے تو جس طرح ایشور اکھنڈ ستچدانند رہ جائیگا۔ اسیطرح جیو اکھنڈ ستچدانند رہ جائیگا۔ اور اسطرح دونوں ایک ہو جائیں گے۔ یہ اُسی صورت میں ممکن ہے کہ لکشنا کی جائے ٭

اسی کی مثال سے توضیح کرتے ہیں کہ فرض کرو پندرہ سال پیشتر کسی شخص دیودت کو کاشی میں طالب علمی کی حالت میں دیکھا تھا۔ اور آج اس سے دہلی میں ملاقات ہو کر یاد آئی کہ یہ وہی دیودت ہے۔ ظاہر ہے کہ پندرہ سال گزشتہ اور کاشی سے متصف طالب علم وہی نہیں ہو سکتا جو جوان آدمی اس زمان و مکان سے متصف ہمارے سامنے کھڑا ہے۔ پس جب یہ کہا گیا کہ یہ وہی دیودت ہے تو "یہ" کہنے میں جو اسوقت اور اس جگہ کی اُپادھی مفہوم ہے اور "وہ" کہنے میں جو پندرہ سال پیشتر کے زمان و مکان کی متضاد اُپادھی مفہوم ہے۔ دونوں سے قطع نظر کر کے صرف دیودت کی شخصیت لی جائیگی۔ یہ بھاگ تیاگ یا جہتی اجہتی لکشنا کہلاتی ہے جس میں دو چیزوں کا ایک ایک حصہ چھوڑ کر باقی کی یکتائی ثابت کی جایا کرتی ہے ٭

اسی طرح ایشور کی مایا کی اُپادھی اور جیو کی اوِدیا کی اُپادھی نکال دی جائے تو دونوں صورتوں میں ایک اکھنڈ سچدانند برہم رہ جاتا ہے۔ چونکہ وہ اکھنڈ یعنی بے حصص ہے اس واسطے دونوں میں ایک ہی ہوگا۔ دو نہیں ہو سکتے۔ اس پہ معترض اعتراض کرتا ہے٭

۴۹۔ اگر سبکلپ کو لکشیہ مانتے ہو تو لکشیہ ہیچ ٹھیریگا۔ اور اگر نربکلپ کو لکشیہ گردانتے ہو تو ایسا نہ کہیں دیکھنے میں آتا ہے نہ سُنتے ہیں

معترض کہتا ہے کہ تم جو لکشنا کر رہے ہو۔ وہ سبکلپ برہم میں کرتے ہو یا نربکلپ برہم میں۔ بکلپ کے معنے ہیں نام جنس وغیرہ۔ پس سبکلپ وہ چیز ہے جس کی تمیز نام جنس وغیرہ سے ہو سکتی ہے اور نربکلپ وہ جس میں نام جنس وغیرہ کچھ اوصاف نہیں بتائے جا سکتے۔ یہ دونوں لفظ تقریباً وہی معنی دیتے ہیں۔ جو سگُن اور نرگُن الفاظ کے ہیں۔ اگر برہم کو سبکلپ مان کر لکشنا کرتے ہو تو نام جنس والے اور مایا کاریوں کی طرح برہم متھیا یعنی ہیچ ٹھیریگا۔ ایسا برہم کوئی ویدانتی تسلیم نہیں کر سکتا۔ اس کے برعکس اگر برہم کو نربکلپ مان کر اسمیں لکشنا کرتے ہو۔ تو یہ نہ کبھی کہیں دیکھا گیا ہے نہ کہیں کبھی سُنا گیا ہے۔ کہ نربکلپ کو لکشنا سے مفہوم بنایا جائے۔ آچاریہ اس اعتراض کا جواب اگلے شلوک میں دیتے ہیں٭

۵۰۔ اے معترض بتا کہ تو نربکلپ میں بکلپ مانتا ہے۔ یا سبکلپ میں۔ اگر نربکلپ میں مانتا ہے تو متضاد بات کہہ رہا ہے۔ اور اگر سبکلپ میں مانتا ہے تو اس میں آتماشرے وغیرہ نقص عاید حائل ہونگے٭

معترض کو بتانا چاہیے کہ وہ جو نربکلپ یا سبکلپ کو لکشیہ بتا کر بکلپ اُٹھا رہا ہے یعنی شک کر رہا ہے۔ سو یہ بکلپ نربکلپ میں اُٹھایا ہے یا سبکلپ میں۔ نربکلپ میں بتائے تو اسیطرح متضاد امر ہے جسطرح کوئی کہے کہ غیر محدود محدود بن گیا ہے۔

یا میرے منہ میں زبان نہیں ہے۔ یا میں بانجھ کا بیٹا ہوں۔ سبکلپ میں بنانے تو آتم آشرے وغیرہ منطقی نقص اس طرح عاید حال ہونگے۔ یاد رہے کہ سبکلپ وہ چیز ہوتی ہے جسمیں بکلپ موجود ہے۔ مثلاً "ا" چیز ہے اور "ب" بکلپ ہے۔ پس سبکلپ چیز (ا+ب) ہوئی۔ چونکہ نربکلپ میں بکلپ رہتا نہیں ہے سبکلپ میں رہتا ہے۔ اس واسطے سوال اُٹھتا ہے کہ (ا+ب) جو سبکلپ چیز تم نے مانی ہے آیا اُسے "ب" نے ہی سبکلپ بنایا ہے یا کسی اور بکلپ "پ" نے۔ کیونکہ جب تک یہ سبکلپ نہ بن لے "ب" یا "پ" بکلپ محض نربکلپ میں داخل نہیں ہو سکتے۔ اگر کہو کہ "ب" نے ہی اسے سبکلپ بنایا ہے اور پھر "ب" بکلپ خود اس میں داخل ہوا ہے۔ تو یہ وہ نقص منطقی ہے جسے آتم آشرے دوش کا نام دیا جاتا ہے یعنی خود ہی محل اور خود ہی محلی ہونا جو ناممکن محض ہے۔ اگر کہو کہ "پ" نے تو سبکلپ بنایا ہے اور "ب" بکلپ بعد میں داخل ہوگا تو یہ انیونیہ آشرے دوش ہے یعنی باہم بکدگر ہونا۔ وجہ یہ کہ نربکلپ میں تو بکلپ رہتا نہیں ہے۔ "ب" بکلپ "پ" کا منہ دیکھیگا کہ یہ چیز کو سبکلپ بنالے تو میں داخل ہوں۔ اور "پ" بکلپ "ب" کا کہ یہ اس کو سبکلپ بنالے تو میں داخل ہوں۔ اب فرض کرو کہ تیسرے بکلپ "ت" نے تو چیز کو سبکلپ بنایا ہے اور "ب" بکلپ۔ "پ" بکلپ بعد میں داخل ہونگے یہ چکرکا دوش کہلاتا ہے۔ کیونکہ نربکلپ میں تو بکلپ رہتا نہیں۔ "ت" بکلپ اوپر کیطرح "پ" بکلپ کا منہ دیکھیگا۔ اور "پ" بکلپ "ت" کا اور "ب" "ت" کا۔ اسطرح ایک دائرہ بنتا ہے۔ جس میں پڑے چکر کھایا کرو مطلب براری کچھ ہوتی نہیں۔ اگر اس "ت" بکلپ کو چھوڑ کر "ث ج د" وغیرہ اور بکلپوں کو لو کہ انہوں نے چیز کو سبکلپ بنایا ہے اور بعد میں "ب" بکلپ داخل ہوگا۔ تو ان اوستھا دوش لازم آئیگا۔ کہ "ث" نے اول سبکلپ بنایا۔ اور "ث" نے

نہیں تو وہ ج نے وغیرہ وغیرہ - اسطرح ایک سلسلہ لامتناہی پیدا ہوگا جس میں کہیں ٹھیراؤ ممکن نہیں ہے - یہ اصطلاح میں جاتی دوش کہلاتے ہیں - اور نربکلپ سبکلپ پر ہی نہیں بلکہ اوروں پر بھی عاید ہوتے ہیں - چنانچہ دکھاتے ہیں ؎

۵۱ - اسیطرح وصف فعل جنس جوہر رشتہ پانچوں کا بھی حال ہے - پس
انہیں چیز کا سروپ ہی ماننا لازم ہے

جو نقص سبکلپ اور نربکلپ ماننے میں دکھائے گئے - وہ پانچ اور چیزوں پر بھی عاید ہوتے ہیں - یعنی وصف یا گن فعل یا کریا - جنس یا جاتی - جوہر یا دربیہ اور رشتہ یعنی سمبندھ پر بھی - صورت دلیل وہی ہوگی جو اوپر بیان ہوئی مثلاً پہلا سوال یہ اٹھاؤ کہ گن نرگن میں رہتا ہے یا سگن میں - بعد میں وہی دوش دکھاتے چلے جاؤ جو اوپر بیان ہوئے - تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ بکلپ گن کریا وغیرہ جنہیں چیز سے علیحدہ مان کر نیایک کہتے ہیں کہ چیز میں رہتے ہیں محض لغو امر ہے - کیونکہ دلیل کے آگے نہیں ٹھیر سکتا - بلکہ ان میں سے ہر ایک چیز کا سروپ ہی ہے - چیز سے علیحدہ نہیں - صرف پہلو سے نگاہ کا پھیر ہے - کہ چیز کو ایک پہلو سے نظر سے گن کہہ دیا جاتا ہے اور دوسرے پہلو سے نظر سے گنی - جو حقیقت ہے اور وہ اگلے شلوک میں مندرج ہے ؎

۵۲ - بکلپ یا نربکلپ کا نہ ہونا دونوں ہی آتما کو چھوتے تک نہیں - وجہ
یہ ہے کہ بکلپ لکشنا اور رشتہ وغیرہ سب کلپت یا وہمیہ ہیں ؎

آتما کی نسبت جو نربکلپ یا سبکلپ کی بحث اٹھائی گئی تھی وہ محض تضیع اوقات تھی - وجہ یہ کہ آتما شدھ گیان سروپ ہے اور باقی جو کچھ ہے وہ کلپت یا وہمیہ ہے جسطرح وہمیہ سراب سے ریگ صحرا تر نہیں ہو جاتی اسیطرح وہمیہ بکلپوں کے ہونے یا نہ ہونے سے آتما میں کسی طرح کا نقص راہ نہیں پاتا یہی حال لکشنا اور

رشتوں وغیرہ کا ہے۔ اگر رسی میں سانپ نظر آئے اور دو منطقی باہم جھگڑنے بیٹھیں کہ سیاہ رنگ اس سانپ کی کھال سے جدا چیز ہے یا متحد ہے۔ تو اس بحث پر دانا آدمیوں کو ہنسی ہی آئیگی۔ اسیطرح بکلپ لگشنا اور سمبندھ وغیرہ وغیرہ پر بحثیں اُٹھانی محض بے سود ہیں۔ کیونکہ یہ سب مایا کے احاطے میں داخل ہیں۔ اور مایا انروچنیہ ہے۔ یعنی کسیطرح بیان میں آ نہیں سکتی۔ رائی کے دانے کی برابر بیج ہوتا ہے اور اس میں سے پیپل کا عظیم الشان درخت پیدا ہو جاتا ہے۔ پانی کی بوند انسان و حیوان کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ لکڑی میں سے خوش رنگ پتے۔ خوشبو پھول۔ اور خوش ذائقہ پھل نکل آتے ہیں۔ ایک ایسا مداری کا تماشہ ہو رہا ہے کہ عقل حیران ہے۔ کوئی کہے تو کیا کہے۔ اور توضیح و تشریح کرے تو کیا کرے۔ اسی طرح جس چیز کو عوام بھی ناقابل توضیح یا انروچنیہ کہتے ہیں۔ اس واسطے دانا لوگ ان بکلپوں اور رشتوں وغیرہ مایا کاریوں سے نظر ہٹا کر محض آتم گیان پر توجہ دیا کرتے ہیں جو آدمی کو موکش پد پر پہنچاتا ہے۔ چنانچہ آچاریہ اب سمادھی کا مضمون لکھاتے ہیں۔

ساتویں فصل سمادھی بچار

جیو اور برہم کی یکتائی بیان ہوئی۔ اس یکتائی کا صرف جان لینا کافی نہیں ہے۔ بلکہ جان کر سیدھ بچار کرو اور حالت استغراق بہم پہنچا کر اس میں طبیعت کو اسطرح یکسو کرنا چاہیئے۔ کہ نیرنگ کائنات نظر کے سامنے سے اُٹھ جائیں اور ایک ذات احد کا کشف رہے۔ اس کو اصطلاح میں سمادھی کہتے ہیں۔

آچاریہ اوّل سمادھی کے تین ابتدائی مرحلے بیان کرتے ہیں - اور پھر خود سمادھی کے مضمون کو لیتے ہیں ٭

۵۳ - اسطرح مہاواکیوں کے معنی کا جاننا شروَن کہلاتا ہے - اور دلائل و براہین سے اُن کا بچار کرنا منن ٭

۵۴ - ان دونوں سے شک و شبہات دور کرکے برہم میں لگاتار چِتّ کا قایم رکھنا ندِ دھیاسن نام پاتا ہے ٭

۵۵ - دھیان کرنے والے اہنکار اور دھیان کو چھوڑ کر بتدریج صرف ایک دھیان کی ہوئی شے پر اسطرح چِتّ کو جمانا جسطرح بے ہوا جگہ میں چراغ کی لَو بے حرکت رہے تو یہ سمادھی کہلاتی ہے ٭

جسطرح اوپر کی فصل میں "تت توام اسی" وغیرہ مہاواکیوں کے معنی بیان ہوئے اُنکا جان لینا اصطلاح میں شروَن کہلاتا ہے - شروَن کے معنی ہیں سُننا یعنی شاستر اور گورو سے جیو برہم کی یکتائی کا گیان لینا - یہ پہلا درجہ ہے - دوسرا یہ ہے کہ جو گیان لیا ہے - اُس پر دلایل و براہین کے ساتھ غور و فکر کرنا تاکہ معنی صاف ہو جائیں - یہ منن ہے - اس شروَن اور منن سے تمام شک و شبہات دور ہو جائیں تو برہم میں مسلسل چِتّ کی برتی کو لگائے رکھنا ندِ دھیاسن ہے - ندِ دھیاسن میں دھیان کرنے والے اہنکار دھیان کی برتی اور دھیان کی ہوئی شے یعنی برہم تینوں کی تریپٹی رہتی ہے - پہلے دو اُٹھ جائیں اور فقط دھیان کی ہوئی شے پر چِتّ اسطرح بے حرکت ہوکر جمنے لگے جسطرح بے ہوا جگہ چراغ رکھا ہو اور اس کی لَو بے حرکت ہو تو یہ حالت نفس سمادھی کہلاتی ہے - یوگ میں دھارنا دھیان سمادھی تین درجے بتائے ہیں - دھارنا چِتّ کو ایک نقطے پر باندھنا ہے - دھیان اس دھارنا یا یکسوئی کا اسطرح سے قایم رکھنا ہے جسطرح تیل کا

دھارنا مسلسل ہوتی ہے۔ تیسرا درجہ سمادھی ہے۔ یہاں دھارنا اور دھیان کے مقابلے میں منن اور ندِدھیاسن لئے گئے ہیں۔ سمادھی خود چِت کی ایک برتی ہے۔ چنانچہ دکھاتے ہیں:

۵۶- سمادھی کی حالت میں آتم آکار برتی تو جانی نہیں جاتی مگر سمادھی سے اُٹھنے پر چونکہ اس کا حافظہ ہوتا ہے اسلئے انوبان کی جاتی ہے:

۵۷- پہلی کوشش۔ ادرشٹ۔ ابھیاس اور سنسکاروں سے یہ سمادھی کی برتی عود کیا کرتی ہے:

۵۸- بھگوان کرشن نے شریمد بھگوت گیتا میں اسی بات کو ارجن کو طرح طرح سے سمجھایا ہے کہ سمادھی میں چِت کی حالت ایسی ہوتی ہے جیسے بے ہوا جگہ میں چراغ رکھا ہو:

سمادھی میں چونکہ عالم وعلم و معلوم کی ترپٹی نہیں رہتی بلکہ صرف ایک معلوم باقی رہتا ہے۔ اس واسطے بیداری کی برتی کی طرح اس کا گیان نہیں ہوتا مگر جب آدمی سمادھی سے اُٹھتا ہے تو سمادھی کا آنند یاد آتا ہے۔ چونکہ انوبھو کے بغیر حافظہ نہیں ہوتا۔ اسی سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ سمادھی میں چِت کی ایک برتی رونما ہوئی تھی۔ برتی ہمیشہ کوشش کرنے سے رونما ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ سمادھی لگانے میں بھی اوّل اوّل کوشش درکار ہوا کرتی ہے۔ دوسرے چونکہ سمادھی سُکھ روپ ہے اور سُکھ اچھے کرموں کا پھل ہوتا ہے اسواسطے پچھلے اچھے کرموں کا نتیجہ ہے جنہیں ادرشٹ کا نام دیا جاتا ہے۔ تیسرے اس کا باعث ابھیاس یعنی مشق پیہم ہے۔ چوتھے سنسکار ہیں۔ ان چار باعثوں سے سمادھی کی حالت آدمی کو میسر ہوتی ہے اور بار بار عود کیا کرتی ہے۔ اسی سمادھی کی نسبت بھگوان کرشن نے ارجن سے شریمد بھگوت گیتا کے چھٹے ادھیائے کے شلوک

۱۸ و ۱۹ میں کہا ہے (دیکھو نغمہ رحمانی شرح)

روکا ہوا نفس یوگ کی مشق سے جب / قایم ہوا آتما میں بے رنج و تعب
اور سب شہوات دل سے ہو جائیں ترک / وصل کہتے ہیں ایسے یوگی کو سب
جب کرتا ہے وصل آتما میں یوگی / روکے ہوئے نفس کی ہے تمثیل یہی
جیسے ہو بے ہوا جگہ اور واں شمع / روشن ہو ہلے چلے نہیں تو اُس کی

سمادھی کی ماہیت بتا کر آچاریہ اب سمادھی کے فواید عظیم بیان کرتے ہیں ۔

۵۹ - اس انادی جگت میں جیو نے جو بے شمار کرم جمع کر رکھے ہیں وہ سب اس سمادھی سے لئے ہو جاتے ہیں اور شدھ دھرم بڑھتا ہے ۔

۶۰ - اعلے یوگی سمادھی کو دھرم کا ابر بتاتے ہیں۔ کیونکہ یہ دھرم کے امرت کی ہزاروں لاکھوں دھاریں برساتی ہے ۔

۶۱ - اس سے واسناؤں کا جال تمام و کمال ناش ہو جاتا ہے اور پُن پاپ دونو طرح کے کرموں کے مجموعے جڑ سے اکھڑ جاتے ہیں ۔

جیو بھاؤ انادی ہے۔ اسواسطے جیو کے سنچت کرم لاانتہا ہیں۔ ان سب کا ناش سمادھی سے ہو جاتا ہے۔ اور متبرک خالص دھرم فروغ پاتا ہے۔ یہ دھرم کیا شے ہے۔ سنو سمادھی میں آتما کا کشف ذات ہوتا ہے۔ اس کشف ذاتی کا جو باعث ہے۔ اس کو دھرم کا نام دیا جاتا ہے۔ اسی لئے یوگ کے جاننے والے یعنی بھگوان پتنجلی سمادھی کو "دھرم کا ابر" کہتے ہیں۔ یہ دھرم کے امرت کا موسلا دھار مینہ برساتی ہے۔ پھر سمادھی سے صرف کرموں ہی کا ناش نہیں ہوتا بلکہ واسناؤں کا بھی ہو جاتا ہے جو کرموں کا باعث بڑھتی ہیں۔ اور سنچت کرم ہی ناش نہیں ہوتے بلکہ اس جنم کے پن اور پاپ کرم بھی جڑ سے اکھڑ جاتے ہیں۔ یعنی پھل دیکر اگلے جنم ملانے کے لایق نہیں رہتے۔ وجہ ظاہر ہے۔ بندھ کے باعث پانچ ہیں۔ انادی واسنا، سنچ

ائی۔ پتی۔ پاپ۔ سمادھی سے آدمی اپنے شُدھ سروپ کو پہنچتا ہے۔ اور جہاں اُسے یہ کھلا کہ میں شُدھ گیان سروپ آتما ہوں اور مجھ میں کرتا بھوگتا پن اگیان کی وجہ سے متھیا یعنی جھوٹا ہے۔ اسی وقت واسنا وغیرہ پانچوں باعث اسکو یوں نہیں باندھ سکتے۔ جسطرح خواب کے جھوٹے پُنّ اور پاپ وغیرہ آدمی کو بیداری میں نہیں باندھ سکا کرتے ۔

٦٢۔ بے موانع مہاواکیوں سے اوّل پروکش گیان ہوتا ہے اور پھر ایسا صاف اپروکش گیان جیسے ہتیلی پر آنولہ رکھا ہو ۔

٦٣۔ گیانی گورو کا بتایا ہوا ویدک پروکش برہم گیان من کے کئے ہوئے تمام پہلے پاپوں کو آگ کیطرح جلا دیتا ہے ۔

٦٤۔ گیانی گورو کا بتایا ہوا ویدک اپروکش برہم گیان سنسار کے کارن اگیان کی تاریکی کے لیئے آفتاب کا کام دیتا ہے ۔

موانع یا پرتی بندھ وہی پانچ ہیں جو اوپر بیان ہوئے۔ یہ نہ ہوں۔ اور مہاواکیہ سُنے اور بچارے جائیں تو اوّل یہ پروکش گیان ہوگا کہ جیو اور برہم دونوں ایک ہیں۔ بعد میں مزاولت سے یہی پروکش گیان اپروکش یا کشف کے درجے کو پہنچیگا اور ایسا صاف ہو جائیگا جیسے ہتیلی پر آنولے کا پھل رکھا ہو اور وہ صاف صاف نظر آئے۔ یہ پروکش گیان بشرطیکہ گیانی گورو کا بتایا ہوا ہو اور وید کے مہاواکیوں کے وسیلے سے دیا گیا ہو آدمی کو یہ پھل دیتا ہے کہ اس نے جو پاپ کئے ہیں اور اُن سے من جلتا اور پچھتاتا رہتا ہے وہ سب شانت ہو جائیں گے۔ اور اسے شانتی نصیب ہوگی۔ یہی گیان اگر اپروکش ہو تو سروپ کا انوبھو یا کشف ہوگا اور اگیان تمام یوں اُڑ جائیگا جسطرح سورج کی روشنی میں اندھیرا اُڑ جاتا ہے۔ یہ رموز بتاکر آچاریہ اب خاتمۂ باب پر

خلاصے کا شلوک دیتے ہیں ؎

۶۵ ماسطرح کشف حقیقت کرکے اور وید کی بدھی کے مطابق من کی سمادھی کی حالت بہم پہنچا کر آدمی بند و بنا سے چھوٹ جاتا ہے اور جلد تر موکش کے پرم پد پر چڑھ جاتا ہے ؎

اسیطرح یعنی جس طرح دلیل اور وید کی سند سے اس باب میں بتایا گیا ہے۔ کشف حقیقت یعنی جیو برہم کی ایکتا کا گیان کرکے۔ پھر جسطرح شرتی بتاتی ہے شرون وغیرہ سے سمادھی کا درجہ بہم پہنچا کر آدمی بندو بنا یعنی واسنامن وبائی کے خیالات پن پاپ اور ان کے پھل سکھ دکھ اور ان کے ساد ھن آواگون سے چھوٹ جاتا ہے۔ اور سروپ انند یعنی کشف ذات ہونے پر جلد تر موکش پد پر پہنچتا ہے۔ جہاں سے پھر بازگشت نہیں ہے ؎

باب دوئم

مہا بھوت و وبکٹ یا عناصر خمسہ کی تمیز

پہلی فصل - عناصر کی پہچان

پہلے باب کا مضمون یہاں ختم ہوا کہ سمادھی میں برہم کا ساکشتکار ہوتا ہے۔ اس برہم کو شرتی کہتی ہے کہ من اور بانی کا وشے نہیں ہے۔ اسواسطے برہم کا یہ

جو پانچ مہابھوت ہیں اوّل انکی تمیز بہم پہنچانی چاہیئے ۔ یہ مرحلہ طے ہو گیا ۔ تو برہم کا گیان آسانی سے ہو سکیگا ۔ وجہ یہ کہ اپنے کاریوں سے ہی کارن پہنچانا جاتا ہے ۔ برہم کے کاریہ عناصر خمسہ جان لیئے ۔ تو کارن برہم کے جاننے میں آسانی ہوگی ۔ چنانچہ آچاریہ عناصر خمسہ کی پہچان بتاتے ہیں ؛

۱ ۔ شرتی جس برہم کو ست اور بے دوئی بتاتی ہے ۔ اس کو عناصر خمسہ کی تمیز سے جان سکتے ہیں ۔ اس واسطے ان عناصر کی تمیز بتائی جاتی ہے ؛

عناصر خمسہ یا پانچ مہابھوت آکاش ہوا آگ پانی اور پرتھوی ہیں ۔ یہ چونکہ ذات ہست بے دوئی برہم کے کاریہ ہیں ۔ اسواسطے ان کی پہچان سے برہم پہچانا جاسکتا ہے ۔ اس لیئے اوّل اوّل گنوں کے لحاظ سے انکی پہچان بتاتے ہیں کہ ایک ایک بھوت کا کیا کیا خاصہ ہے ؛

۲ ۔ شبد سپرش روپ رس گندھ مہابھوتوں کے گُن ہیں اور بالترتیب آکاش وغیرہ میں ایک دو تین چار اور پانچ پانچ ہیں ؛

آواز لمس رنگ ذائقہ اور بُو پانچ جدا جدا خاصے پانچ مہابھوتوں کے ہیں ۔ انہیں سے آکاش کا ایک خاصہ آواز ہے ۔ ہوا چونکہ آکاش سے پیدا ہوئی ہے اس میں آکاش کا خاصہ آواز اور اپنا لمس دو خاصے ہیں ۔ آگ چونکہ ہوا سے پیدا ہوئی ہے اسواسطے اسمیں ہوا کے دونوں خاصے آواز و لمس بھی ہیں اور اپنا خاصہ روپ یا رنگ و صورت بھی ۔ پانی چونکہ آگ سے پیدا ہوا ہے اسواسطے اس میں آگ کے تینوں خاصے آواز لمس اور رنگ بھی ہیں اور اپنا خاصہ رس یا ذائقہ بھی ۔ پرتھوی چونکہ پانی سے پیدا ہوئی ہے اسواسطے اسمیں پانی کے چار خاصے آواز لمس رنگ اور ذائقہ بھی ہیں اور اپنا خاصہ بُو بھی ۔ اسطرح پانچوں مہابھوتوں کے خاصے مجملاً بیان کرکے اب آچاریہ ان خاصوں کی عام فہم تشریح کرتے ہیں ۔ تاکہ ہر شخص اپنے تجربہ

ذاتی سے کام لیکر پانچ مہابھوتوں میں سے ہر ایک کو آسانی کے ساتھ پہچان سکے ۔

۳-۶- آکاش کا شبد گونج ہے۔ ہوا کا شبد سی سی اور لمس غیر گرم و سرد۔ آگ کا شبد بُھگ بُھگ ہے۔ لمس گرم اور روپ روشنی۔ پانی کا شبد بُل بُل ہے لمس سرد ہے روپ سفید ہے اور ذائقہ ملیٹھا ہے۔ پرتھوی کا شبد کڑکڑ ہے لمس سخت ہے نیلا وغیرہ طرح طرح کے رنگ ہیں میٹھا کھٹا وغیرہ ذائقہ ہے اور خوشبو و بدبو دو طرح کی بوئیں ہیں ۔

ان شلوکوں کے معنی صاف ہیں۔ سی سی بُھگ بُھگ وغیرہ اسماے صوت ہیں یعنی جیسی آوازیں ان عناصر میں سے نکلتی ہیں انکی نقل یہ الفاظ ہیں۔ ہوا کا لمس غیر گرم و سرد اس واسطے ہے کہ گرم لمس آگ کا ہے اور سرد پانی کا۔ پانی کا ذائقہ قدرتاً میٹھا ہے۔ کھاری نمک کے تعلق سے ہو جاتا ہے۔ مندرجہ بالا خاصیتوں سے ہر عنصر پہچانا جا سکتا ہے۔ اب نمبر عناصر کا دوسرا طریق بیان کرتے ہیں یعنی یہ کہ ان عناصر سے کیا کیا چیزیں بنتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ عناصر کے جو کاریہ ہیں۔ وہ بھی عناصر ہی ہیں۔ کیا وجہ کہ کارن کاریہ کارن ہی کی بدلی ہوئی صورت ہوتا ہے۔

۷- پانچ گیان اندریاں سامعہ لمس بصارت ذائقہ و شامہ ہیں۔ یہ کان وغیرہ گولکوں میں رہتی ہیں۔ اور بالترتیب انکے وشے شبد وغیرہ ہیں۔ چونکہ یہ لطیف چیزیں ہیں اسواسطے اپنے کاریوں سے ہی جانی جاتی ہیں۔ زیادہ تر یہ باہر کی طرف دوڑا کرتی ہیں ۔

۸-۹- کبھی کبھی کان بند کرنے پر پیٹ کی آگ کی اور پران وایو کی اندرونی آواز سنائی دیتی ہے۔ پانی پینے اور کھانا کھانے میں اندرونی لمس ظاہر ہوتا ہے۔ آنکھ بند کرنے پر اندرونی اندھیرا دکھائی دیتا ہے۔ اور ڈکار

لینے میں اندرونی ذائقہ و بو کا احساس ہوتا ہے۔

پانچ گیان اندریاں پانچ مہابھوتوں سے اسطرح پیدا ہوتی ہیں۔ آکاش کے حصہ ستوگن سے شروتر یا قوت سامعہ جسکا بشے آواز ہے اور آلہ کان۔ ہوا کے حصہ ستوگن سے تواک یا قوت لامسہ ہے جسکا بشے لمس کرنا یا چھونا ہے اور آلہ جلد بدن۔ اگنی کے حصہ ستوگن سے چکشو یا قوت باصرہ جس کا بشے روپ یا رنگ وصورت ہے۔ اور آلہ آنکھ۔ جل کے حصہ ستوگن سے رسنا یا قوت ذائقہ جسکا بشے رس ہے اور آلہ زبان۔ پرتھوی کے حصہ ستوگن سے گھران یا قوت شامہ جس کا بشے بو ہے اور آلہ ناک۔ ان گیان اندریوں کی نسبت دو باتیں اور یاد رکھنی چاہئیں۔ ایک تو یہ کہ یہ لطیف قوتیں ہیں۔ اسواسطے ان کو ان کے کاریوں یعنی بشیوں کے احساس سے ہی جان سکتے ہیں اور کسی طرح نہیں۔ مثلاً بینا آدمی دیکھ سکتا ہے نابینا نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ قوت بینائی کوئی شے ہے۔ دوسری یہ کہ زیادہ تر بیرونی چیزوں کو اپنا بشے بناتی ہیں۔ ہاں کبھی کبھی اندرونی بشیوں کا بھی علم کرتی ہیں مثلاً انگلیوں سے کان بند کرنے پر اندرونی آواز سنائی دیتی ہے وغیرہ وغیرہ۔ گیان اندریوں کو مہابھوتوں کا کاریہ بتا کر ہم اب کرم اندریوں کو لیتے ہیں۔

۱۰- پانچ اعمال یعنی بولنا پکڑنا چلنا خارج کرنا اور آنند لینا ہیں۔ جن میں زراعت و تجارت اور خدمت وغیرہ تمام کاروبار آ گئے۔

۱۱- یہ واک پانی پد پایو اُپستھ سے پیدا ہوتے ہیں۔ جو اندریاں کرم اندریاں کہلاتی ہیں۔ ان کے آلات منہ وغیرہ ہیں۔

جسطرح گیان اندریاں ایک ایک بھوت کے حصہ ستوگن سے پیدا ہوتی ہیں۔ اسی طرح کرم اندریاں ایک ایک بھوت کے حصہ رجوگن سے پیدا ہوتی ہیں۔ آکاش سے واک یا قوت گویائی جسکا آلہ منہ ہے۔ ہوا سے پانی یا قوت گرفت جسکا آلہ

دونوں ہاتھ ہیں۔ آگ سے پایو یا قوت استخراج جسکا آلہ گدا ہے۔ جل سے اپستھ یا قوت توالد و تناسل جسکا آلہ لنگ ہے۔ اور پرتھوی سے قوت قیام و خرام یا پد جسکا آلہ پاؤں ہیں۔ انہیں پانچوں اندریوں کے پانچ اعمال ہیں زراعت تجارت خدمت وغیرہ وغیرہ ہر پیشہ ورکے سب کام شامل ہیں۔ کیونکہ جہاں جہاں کوئی کام کیا جاتا ہے۔ وہاں کرم اندریہ کا ہونا اشد ضروری ہے۔ گیان اور کرم اندریوں کا مضمون ختم کر کے آچاریہ اب من کو لیتے ہیں ۔

۱۲- من جو دسویں اندریوں کا سردار ہے اور ہردے کمل میں رہتا ہے انتھ کرن کہلاتا ہے کیونکہ اندریوں کی امداد کے بغیر بیرونیات کے علم میں خود مختار نہیں ہے ۔

۱۳- اندریاں جو گیان اندرلاتی ہیں اس کا عیب و صواب بوچار کرتا ہے ستوگن تم اس کے تین گن ہیں جن سے اسمیں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں ۔

۱۴- بیراگ شوبھتا وغیرہ ستوگن سے پیدا ہوتے ہیں۔ کام کرودھ لوبھ سستی و کوشش وغیرہ رجوگن سے ۔

۱۵- آلکس نیند بھرم وغیرہ تموگن کے پکارہیں۔ سانوک کاموں سے مکتی پیدا ہوتا ہے۔ راجسی سے پاپ ۔

۱۶- تامسی سے دونوں نہیں۔ بلکہ محض تضیع اوقات ہوتی ہے۔ اسی من کو اہنکار ہونے کی وجہ سے دنیا کے لوگ کرتا مانتے ہیں ۔

مطلب گیان اندریاں اور کرم اندریاں مہا بھوتوں کے کاریہ ہیں۔ انکو اسی طرح سے من بھی مہا بھوتوں کا ہی کاریہ ہے کیونکہ پانچوں بھوتوں کے مجموعی ستوگن سے پیدا ہوا ہے۔ یہ دسوں اندریوں کا سردار اسواسطے ہے کہ سب اپنے اپنے

کام اس کے سامنے لا کر پیش کرتی ہیں۔ من متوجہ ہے تو آنکھ کی اندر لائی ہوئی صورت نظر آئیگی ورنہ نہیں - اسی پر اور اندریوں کے اعمال کا قیاس کر لو۔ اسکو انتہہ کرن یعنی اندرونی اندریہ اس واسطے کہتے ہیں کہ ایک تو یہ قلب میں رہتا ہے۔ دوسرے گیان اور کرم اندریوں کی مدد کے بغیر بیرونیات کا علم حاصل نہیں کر سکتا۔ اسکا کام یہ ہے کہ اندریاں جو اپنے اپنے کام اس کے سامنے پیش کریں۔ اُن کے عیب وصواب پر غور و فکر کیا کرے ؎

من چونکہ مایا کا کاریہ ہے اسواسطے اس میں بھی مایا کے تینوں گُن ستو رج اور تم پائے جاتے ہیں۔ انہیں سے اس میں دہرم تیاگ پلیاں یا بکار ہوتے رہتے ہیں۔ بیراگ چھما سخاوت وغیرہ وغیرہ کی برتّیاں ستوگُن کے غلبے سے اُٹھا کرتی ہیں اور ساتوِک کہلاتی ہیں۔ ان سے پُن پیدا ہوتا ہے جسکا پھل سُکھ ہے۔ کام کرودھ لوبھ یا کام کرنے کی اُمنگیں رجوگُن کے غلبے سے پیدا ہوتی ہیں اور راجسی کہلاتی ہیں۔ ان سے پاپ پیدا ہوتا ہے جس کا پھل دُکھ ہے۔ آلکس نیند وغیرہ تموگُن کے غلبے سے ہوتی ہیں اور تامسی کہلاتی ہیں۔ ان سے پُن پاپ نہیں پیدا ہوتے۔ بلکہ یہ حالتیں محض تضیع اوقات ہیں ؎

اسی من کی ایک برتّی اہنکار یا انانیت کا نام پانی ہے۔ یہی کرتا بھوگتا دنیا میں مانا جاتا ہے۔ گیان سروپ آتما میں چونکہ کسی قسم کی کریا کا امکان نہیں ہے۔ اس واسطے نہ وہ پن پاپ کا کرتا ہو سکتا ہے نہ انکا پھل بھوگ سکتا ہے ؎

۱۷ - ارسشید وغیرہ گُن والی چیزوں کا مہابھوتوں کا کاریہ ہونا صاف ظاہر ہے۔ اسیطرح اندریوں کو بھی دلیل اور شاستر سے سمجھنا چاہیے ؎

بہ نتیجے کا شلوک ہے۔ کہ دنیا کی سب چیزیں مہابھوتوں سے بنی ہیں۔ انمیں سے جن چیزوں میں آواز لمس شکل ذائقہ یا بو پائی جاتی ہے۔ وہ تو ظاہر ہی ہے کہ مہابھوتوں کا

کاریہ ہیں۔ دسوں اندریاں اور من بھی انہیں بھوتوں سے بنے ہیں۔ بھلا کیونکر جانا۔ دلیل سے اور نیز شُرتی سے۔ دلیل یہ ہے۔ کہ کسی اندریہ مثلاً آنکھ کو لیجئے۔ یہ تیج یعنی روشنی سروپ ہے۔ وجہ یہ کہ پانچوں وشیوں میں سے صرف روپ کا پرکاش کرتی ہے۔ اور جو روپ کا پرکاشک ہے وہ تیج روپ ہے مثلاً چراغ۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنکھ تیج یعنی اگنی کا کاریہ ہے۔ اسی پر اور اندریوں کا مہابھوتوں سے پیدا ہونیکا نتیجہ نکال لو۔ من پانچوں بھوتوں کا کاریہ ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو پانچوں بھوتوں کے عیب و صواب کا پرکاشک نہ ہوتا۔ یہ تو دلیل ہوئی۔ شُرتی من کو بھوتوں کا کاریہ ہونا چھاندوگیہ اُپنشد میں صاف صاف بتاتی ہے۔ اُدالک مُنی نے اپنے بیٹے شویت کیتو کو پندرہ روزہ کا برت کرایا تھا۔ سولھویں روز اس کے من کی تمام طاقتیں زایل ہوگئی تھیں۔ بعد میں کھانا ملنے پر پھر عود کر آئیں۔ غرض کیا مادّی چیزیں اور کیا اندریاں وغیرہ سب مہابھوتوں کے ہی کاریہ ہیں ؛

آگے چلکر آچاریہ یہ بات ثابت کرینگے کہ مہابھوت اور انکے کاریہ سب کلپت یعنی نقشۂ خواب کیطرح وہمیہ اور ہستی سے عاری ہیں۔ اوّل یہ پڑا اُٹھاتے ہیں۔ کہ سرشٹی سے پہلے ایک ذات احد برہم ہی تھا اور کچھ نہ تھا ؛

دوسری فصل - برہم ذات احد ہے

اوپر جو چھاندوگیہ اُپنشد کی شُرتی کا ذکر آیا ہے۔ اسی میں اُدالک مُنی نے اپنے بیٹے شویت کیتو کو بتایا ہے کہ خلقت سے پیشتر یہ سب جگت ست روپ برہم تھا۔ آچاریہ اسی شُرتی سے بحث اُٹھاتے ہیں ؛

۱۸ - گیارہ اندریوں ویل اور وید کے پرمان سے جو کچھ جانا جاتا ہے۔ وہ سب جگت "یہ" کے لفظ میں شامل ہے ۔

۱۹ - ارن رشی کے بیٹے اُدّالک کا قول ہے کہ "یہ سب کچھ سرشٹی سے پہلے ایک ہی بے دوئی سَت روپ تھا۔ اور نام و صورت دونوں نہ تھے" ۔

بیرونی اندرونی کائنات کا علم ہمیں دس اندریوں۔ گیارھویں من۔ استدلال اور وید کے پرمان سے ہوتا ہے۔ موٹی مادی چیزیں گیان اندریوں اور کرم اندریوں کے بِشے ہیں۔ زیادہ لطیف چیزیں من اور استدلال کے بِشے ہیں۔ ان سے بھی لطیف چیزوں مثلاً سورگ نرک وغیرہ کی خبر وید دیتا ہے۔ غرض کائنات میں جو کچھ ہے۔ اس کی نسبت شرتی کہتی ہے کہ "یہ" سب جگت خلقت سے پہلے ایک بے دوئی ست روپ اسطرح تھا جسطرح ہم سُشپتی کی حالت میں ایک بے دوئی ست روپ رہ جاتے ہیں اور کثرت کے نظارے سب لَے ہو جاتے ہیں۔ اسطرح پرلے کی حالت میں سرشٹی سے پہلے تمام کثرت لَے ہوکر ایک ذات بے دوئی تھی۔ نام و صورت والی کوئی چیز نہیں رہی تھی۔ اس پر اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ آچاریہ خود اسے اُٹھاتے ہیں ۔

۲۰ - درخت میں پتوں پھولوں کا ذاتی فرق ہوتا ہے۔ اور درختوں سے ہم جنسیت کا۔ اور پتھر وغیرہ سے غیر جنسیت کا ۔

۲۱ - اسطرح ست برہم میں بھی یہ فرق کوئی عاید کرے تو الفاظ ایک کے کہنے اور دوئی کی نفی کرنے سے ہم نے تینوں اعتراضوں کا جواب دیدیا ہے ۔

ہر چیز میں تین قسموں کے فرق ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً درخت کو لیجے۔ اس میں اول فرق ذاتی ہے یعنی پتے ہیں۔ پھول ہیں۔ پھل ہیں۔ اسے سوگت بھید کہتے ہیں۔ دوسرا فرق ہمجنسیت ہے یعنی ایک درخت ارنڈ کا ہے۔ دوسرا آم کا ہے۔ اسے سجاتیہ بھید

کہتے ہیں تیسرا فرق درخت کا اپنے پھول پھل وغیرہ سے ہے جن کو سوگت بھید کہتے ہیں۔ برہم میں بھی یہی تینوں طرح کے فرق ہونے چاہئیں۔ کیونکہ زمانے کا تجربہ یہی چاہتا بھی ہے۔ آچاریہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں۔ کہ ہم نے جو برہم کو ست روپ اور ایک کہا ہے۔ اس سے یہ مترشح کیا ہے کہ برہم میں سوگت بھید نہیں ہے۔ اور بے دوئی جو کہا ہے۔ اس سے یہ مترشح کیا ہے کہ اسمیں سجاتیہ اور بجاتیہ بھید بھی نہیں ہیں۔ اس پر معترض کہتا ہے۔ کہ تمہارے فقط کہنے سے کام نہیں چلتا۔ ثبوت کیا ہے کہ برہم تینوں طرح کے فرقوں سے معرا ہے۔ چنانچہ اگلے شلوکوں میں ثبوت پیش کرتے ہیں ؁

۲۲۔ ست کے اعضا نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اس میں حصے نہیں ہیں۔ اگر کہو کہ نام و صورت حصے ہیں۔ تو ابھی انکا ظہور نہیں ہوا ہے ؁

۲۳۔ نام و صورت کا ظہور پیدا شدہ شے ہے۔ اس لیے سرشٹی سے پہلے ان کا ظہور نہیں ہو سکتا۔ اسواسطے ست آکاش کیطرح بے حصص ہے ؁

۲۴۔ ست کا اور ہم جنس ست نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ دوئی ہے ہی نہیں۔ نام و صورت کی اپادھیوں کے فرق کے بغیر ست میں اور فرق کیسا ؁

۲۵۔ ست کا غیر جنس اَست ہے جس کا وجود ہی ممکن نہیں۔ پس یہ ست کی ضد کیونکر ہو سکتا ہے اور ست کا غیر جنس سے فرق کیونکر ہو سکتا ہے۔

سوگت بھید اس وقت ہو سکتا ہے جب آدمی جانور یا درخت کی طرح ست کے اعضا تسلیم کیے جائیں۔ مگر آکاش کیطرح ست بے حصص چیز ہے اسواسطے اسمیں فرق ذاتی کا امکان نہیں ہے۔ اگر کہو کہ نام و صورت کو ست کے حصے اسیطرح مان لو جسطرح آکاش کے حصے گھٹ آکاش سٹھ آکاش مانے جاتے ہیں۔ تو یاد رہے کہ یہ نام و صورت تو وہ چیزیں ہیں جو آگے چل کر پیدا ہونگی یہاں بحث خلقت عالم سے پہلے

کی حالت کے متعلق ہو رہی ہے۔ اسواسطے ثابت ہوا کہ ست میں سُو گت بھید یعنی فرق ذاتی نہیں ہے۔
دوسرے ست کا کوئی ہم جنس اسطرح نہیں ہو سکتا جسطرح آکاش کا نہیں ہے۔
درخت کا ہم جنس دوسرا درخت ہو سکتا ہے جو اس کے پاس یا اُس سے دور کھڑا
ہو۔ اسطرح دوسرا آکاش تو کوئی نہیں جس سے آکاش کا فرق ہم جنسیت گردانا جائے۔
بعینہ یہی حال ست کا ہے جو بے مثال و بے نظیر ہے۔ اس میں فرق ہوگا تو نام و
صورت کی اُپادھیوں کا ہوگا جیسے گھٹ مٹھ اُپادھیوں کا فرق آکاش میں ہوتا
ہے۔ مگر سرشٹی سے پہلے یہ اُپادھیاں ہیں نہیں۔

تیسرے ست میں فرق غیر جنسیت بھی محال ہے۔ کیا وجہ کہ ست کا غیر جنس
اَست یعنی نیست ہے۔ جو ہستی سے عاری ہے اور جس کا وجود ہی نہیں ہے۔
نیست شے ہست کی ضد بن کر ہست شے کو مفروق کیونکر بنا سکتی ہے۔ اس سے
ثابت ہوا کہ ست برہم میں تینوں طرح کے فرق نہیں ہیں۔

تیسری فصل مسئلہ عدم کا کھنڈن

اسطرح سرشٹی سے پہلے ایک ذات حق پرہم ست ٹھہرتا ہے جس میں سُوگت سجاتیہ
اور بجاتیہ بھید مطلق نہیں ہیں۔ اس کو نہ مان کر شونیہ وادی بُودھ کہتے ہیں۔ کہ
سرشٹی سے پہلے ست نہیں بلکہ اَست یعنی شُونیہ یا عدم تھا۔ اچھا ہم اس مسئلے کا کھنڈن کرتے ہیں۔
۲۶ - اسطرح ایک بے دوئی ست سروپ برہم سدھ ہوتا ہے۔ اس پر بعض مدہوش
جاہل یہ کہتے ہیں کہ سرشٹی سے پہلے ست نہیں اَست تھا۔
۲۷ - اکھنڈ ایک رس برہم کو نہ سمجھ کر اور ڈر کر ان کی عقل یوں تباہ ہو گئی ہے جسطرح

سمندر میں کوئی ڈوبنے لگے تو اسکی آنکھیں نہیں کھلتیں ٭

۲۸۔ شری گوڑپاد آچاریہ نے نِربکلپ سمادھی کے متعلق اُن لوگوں کا خوف عظیم دکھایا ہے جو ساکار برہم کو مانتے ہیں۔ چنانچہ کہا ہے ٭

۲۹۔ "یہ بے لگاؤ یوگ ہے۔ جسے تمام یوگی مشکل سے دیکھ سکتے ہیں۔ یہ لوگ اس سے ڈرتے ہیں۔ اور ابھے پد میں بھے یعنی خوف بتاتے ہیں" ٭

۳۰۔ بھگوت پُوجیہ پاد شری شنکر آچاریہ نے ان دلیل بازی میں ہوشیار مادھیمکوں کو وہمی چکر بتایا ہے۔ کیونکہ یہ وہم و گمان سے دور ست آتما کو نہیں پہنچے ہیں ٭

۳۱۔ اپنی نادانی سے ان جاہلوں نے وید کی تعلیم تو مانی نہیں۔ اور صرف دلیل سے کام لیکر اناتما یعنی شُونیہ یا عدم میں اٹک رہے ہیں ٭

بودھوں کے چار مت ہیں جن میں سے مادھیمک شُونیہ وادی ہیں یعنی اس بات کو مانتے ہیں کہ جگت عدم میں سے اُٹھتا ہے اور عدم میں ہی لَے ہو جاتا ہے۔ آچاریہ ان کی نندا کرتے ہیں۔ کہ اکھنڈ ایک رس برہم تک انکی عقل کی رسائی نہیں ہوئی ہے۔ بلکہ اس سے یہ یوں ڈرتے ہیں جسطرح شری گوڑپاد آچاریہ نے (دیکھو مانڈوکیہ اُپنشد جو فروری ۱۹۱۶ء میں سادھوباس نکلا ہے) نربکلپ سمادھی میں جو ابھے پد یعنی محل بے خوفی ہے سگن اُپاسنا کے ماننے والوں کا خوف دکھایا ہے۔ شری شنکر آچاریہ نے بھی انہیں وہمی چکر اس لیے بتایا ہے کہ وہم و گمان سے دور جو آتما ہے۔ اس تک یہ پہنچے نہیں ہیں۔ اور عقل پر بھروسا کر کے اور محض دلیل بازی کے چکر میں پھنسکر شُونیہ یا عدم پر آکر ٹھیر گئے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ برہم صرف وید یعنی اُپنشدوں سے جانا جاتا ہے۔ یہ لوگ وید کو مانتے نہیں ہیں۔ اسی واسطے انہوں نے دھوکا کھایا ہے۔ اسطرح نندا کر کے اب انکی غلطی دکھاتے ہیں ٭

۳۲۔ اے شُونیہ وادی تو جو یہ کہتا ہے کہ اسَت تھا۔ وہ اسَت ست ہے

ملحق تھا یا ست روپ ہی تھا۔ شونیہ میں یہ دونوں باتیں نہیں بن سکتیں
کیونکہ شونیہ کی متضاد ہیں ؞

۳۳۔ نہ سورج کبھی اندھیرے سے ملحق ہوتا ہے نہ اندھیرے روپ ہوتا ہے۔
ست اور شونیہ باہم متضاد ہیں۔ پس است تھا یہ کہنا کیونکر ممکن ہے ؞

شونیہ وادی جو یہ کہتا ہے کہ است تھا۔ اسکے دوسرے معنی یہ ہیں کہ نیست ہست تھا۔ کیونکہ "تھا" لفظ سے ہستی مترشح ہوتی ہے۔ چنانچہ آچاریہ پوچھتے ہیں کہ جس ست کو تو یہ کہتا ہے کہ تھا وہ ست یعنی ہستی سے ملحق یا پیوست تھا یا ست روپ ہی تھا۔ مگر است شونیہ یا عدم میں یہ دونوں باتیں نہیں بن سکتیں۔ کیونکہ اسیطرح متضاد ہیں جسطرح کوئی کہے کہ اندھیرا سورج سے ملحق ہے یا سورج روپ ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ویدانتی بھی تو آکاش وغیرہ کو مانتے ہیں۔ ایسا ماننا بھی تو وحدت وجود کا متضاد امر ہے۔ چنانچہ آچاریہ اس کا جواب دیتے ہیں ؞

۳۴۔ آکاش وغیرہ کے نام و صورت جسطرح ہم کلپت مانتے ہیں۔ اگر
تو اسیطرح شونیہ کے نام و صورت کلپت مانے تو تیرے شونیہ کی عمر دراز ہو ؞

۳۵۔ ہاں اگر یہ کہے کہ ست کے نام و صورت بھی اسیطرح کلپت مان لو۔ تو یہ
بتاؤ کہ کہاں مان لیں۔ نرا دشمان بھرم تو نہیں ہوتا ؞

آکاش وغیرہ نام و صورت والی چیزیں ذات احدیہ کے متضاد نہیں ہیں بوجہ یہ کہ کلپت یعنی متوہم ہیں اور اسواسطے اپنی ہستی نہیں رکھتیں بلکہ اپنی ہستی میں ہم کے تابع ہیں۔ اس پر شونیہ وادی کہتا ہے کہ شونیہ کے نام و صورت بھی اسیطرح کلپت مان لو۔ اسکا جواب آچاریہ مذاقاً یہ دیتے ہیں کہ ایسے شونیہ کی عمر دراز ہو۔ اسکے کلپت ماننے میں کب اعتراض ہو سکتا ہے کیونکہ ہم برہم کو ست مانتے ہیں۔ باقی جو چیز ہے وہ کلپت ہے۔ تمہارا شونیہ بھی کلپت رہے ہمیں کیا اعتراض ہے۔ اس پر

شونیہ وادی ایک قدم اور آگے بڑھاتا ہے اور کہتا ہے کہ اسیطرح ست روپ برہم کے نام و صورت بھی کلپت کیوں نہیں مانتے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ برہم یا وہم جہاں ہوگا بے ادھشٹھان یا محل وہم نہیں ہو سکتا۔ مثلاً چاندی کے نام و صورت سیپی میں کلپت ہیں۔ سانپ کے نام و صورت رسی میں وغیرہ وغیرہ۔ ست برہم کے نام و صورت کلپت مانیں تو کس ادھشٹھان میں مانیں۔ خود ست میں نہیں مان سکتے کیونکہ جسطرح سیپی اور رسی چاندی اور سانپ نام و صورت والی متوہم اشیا سے علیحدہ چیزیں ہیں۔ اسیطرح ست سے علیحدہ کوئی دوسری چیز ہو تو ست کے نام و صورت کو اس میں متوہم سمجھا جائے۔ مگر جیسا اوپر بتایا گیا ہے ست سے علیحدہ سجاتی بجاتی اور کوئی شے ہے نہیں۔ اسیطرح ست کو اسَت میں کلپت نہیں مان سکتے کیونکہ جو خود ہی نہیں ہے وہ کسی شے کے وہم کا ادھشٹھان کیونکر ہو سکتا ہے۔ رہا جگت سو ست کا ادھشٹھان نہیں ہو سکتا کیونکہ خود ست کا کاریہ ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ کلپنا شونیہ یا عدم ہو سکتا ہے۔ ست برہم نہیں۔ اس پر معترض دوسرا اعتراض اٹھاتا ہے اور آچاریہ اس کا جواب دیتے ہیں؟

۲۶۔ وہ پرانتی جو یہ کہتا ہے کہ ست تھا۔ ان دونوں الفاظ کا معنی سے فرق ہے تو ذات احد کی بجائے دو چیزیں ٹھہریں۔ اور اگر نہیں ہے تو یہ نقص ہے کہ ایک ہی بات دو دفعہ کہی گئی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تم غلطی پر ہو۔ تکرار و اعادہ بول چال میں رائج ہے؟

۲۷۔ مثلاً کہتے ہیں کہ کردنی امور کرتا ہے۔ بولی بولتا ہے۔ گرنی شے پکڑتا ہے۔ اسی واسطے یہ کہا گیا ہے کہ ست تھا؟

۲۸۔ وقت کی واسطے طالب علم سے یہ کہدیا جاتا ہے کہ پہلے وقت تھا۔

اسیطرح یہ کہنے سے کہ ست تھا دوئی کا شک وشبہ نہیں ہو سکتا ہے؂

۳۹ - اعتراض اور جواب دوئی کو مان کر ہی ہو سکتے ہیں - ذات بے دوئی ہیں نہ تو اعتراض اُٹھ سکتا ہے نہ اسکا جواب دیا جا سکتا ہے؂

"ست تھا" دو کے لفظوں میں اس کے یہ معنی ہیں کہ ست ہست تھا - اب اگر یہ دونوں ہست دو مختلف چیزوں کو بتاتے ہیں تو ویدانت کے وحدت وجود کے مسئلے میں فرق آتا ہے - اور اگر ایک ہی شے پر دلالت کرتے ہیں تو تکرار کا نقص عاید حال ہوتا ہے - آچاریہ کہتے ہیں کہ یہاں تکرار ہی کی گئی ہے - مگر یہ کچھ نقص کی بات نہیں ہے - وجہ یہ کہ بول چال میں اسیطرح آتا ہے - مثلاً کردنی یعنی کرنے لایق کام کرتا ہے - یہاں کرنے کی تکرار ہے - وقت پہلے تھا - یہاں پہلے اور وقت دونوں ایک ہی شے پر دلالت کرتے ہیں - اسی طرح یہ کہدیا جاتا ہے کہ ست تھا - اصل یہ کہ اعتراض اور اس کا جواب جب ہوگا دوئی کی بول چال ہی میں ہوگا - جہاں ذات بے دوئی ہے وہاں نہ اعتراض ہو سکتا ہے نہ اسکا جواب دیا جا سکتا ہے - پس سرشٹی سے پہلے عدم نہ تھا - بلکہ جو تھا اس کا سروپ مندرجہ ذیل ہے؂

۴۰ - اس وقت بے حرکت وساکن - نہ پھیلی ہوئی روشنی اور نہ تاریکی ناقابل بیان و بے ظہور - ست باقی رہتا ہے جو کہنے میں نہیں آتا؂

سرشٹی سے پہلے ست برہم کی حالت کہنے میں نہیں آتی - کیونکہ کہنا سننا نام وصورت والی چیزوں میں ہوتا ہے - اس وقت برہم بے حرکت اور سمندر کی طرح اتھاہ گہرا ہے - نہ روشنی ہے اور نہ تاریکی - نہ کچھ اسکا بیان ہو سکتا ہے اور نہ کسی شے کا اس میں ظہور ہے - اس پر اعتراض اٹھتا ہے؂

۴۱ - پرتھوی وغیرہ سے لگا کر پرمانوؤں تک کچھ نہ ہو تو نہ ہوا کرے -

مگر آکاش کا نہ ہونا عقل میں نہیں آسکتا ۔

۴۲ - اس کا جواب یہ ہے کہ جسطرح تمہاری عقل آکاش کو بے جگت مان لیتی ہے - اسی طرح بھلا ست برہم کو بے آکاش کیونکر تسلیم نہیں کر سکتی ۔

۴۳ - اگر کہو کہ آکاش بے جگت دیکھا گیا ہے ۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ بلا روشنی و تاریکی کہاں دیکھا گیا ہے - پھر تمہارے مت میں تو آکاش پرتکش پرمان کا وشے ہی نہیں ۔

اپر برہم کی جو حالت سرشٹی سے پہلے بیان ہوئی کہ ذات احد اور بے کائنات ہوتا ہے - معترض کہتا ہے کہ عقل میں یہ بات تو آسکتی ہے کہ پرتھوی وغیرہ سے لگا کر برہما لوک تک کچھ نہ رہے اور سب لے ہو جائیں - مگر یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ آکاش یعنی سپیس یا دیش نہ رہے جس میں سب چیزیں رہتی ہیں -
اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح تمہاری عقل اس بات کو تسلیم کرتی ہے کہ آکاش میں پرتھوی وغیرہ کوئی شے نہیں رہی - اسیطرح یہ بھی کیوں نہیں مانتے کہ ست برہم میں آکاش بھی نہیں رہا - اگر کہو کہ آکاش کو تو ہم پرتیکش دیکھتے ہیں کہ اس میں کرۂ زمین وغیرہ نہیں ہے تو یہ غلط ہے - کیا وجہ کہ اول تو تمہارے مت میں آکاش پرتیکش پرمان کا وشے ہی نہیں - کیونکہ اس میں روپ نہیں ہے جسے آنکھ دیکھے - دوسرے آکاش کو جب دیکھے گے روشنی یا تاریکی کے ساتھ ہی دیکھے گے - پس یہ کہنا نہیں بن سکتا کہ بلا جگت کے آکاش کا پرتیکش ہو سکتا ہے - روشنی و تاریکی بھی تو جگت ہی میں شامل ہیں ۔

۴۴ - اس کے برعکس ست برہم تو عالم خاموشی میں انوبھو سدھ ہے - شونیہ چونکہ نفی کی حالت ہے - اسواسطے اُسکا انوبھو میں آنا ناممکن ہے ۔

۴۵ - اگر کہو کہ ست برہم کی بھی تو ہستی نہیں ہو سکتی - تو ہمارا جواب ہے کہ نہ ہو - مگر وہ سویم پرکاش ہے - اسواسطے بے من ساکشی ہونے کی وجہ سے

آدمی کو اسکا سمجھنا آسان ہے ؀

۴۶ - من کے پھیلاو نہ ہونے پر جسطرح ساکشی بے حرکت ہوتا ہے -
اسیطرح مایا کے پھیلاو نہ ہونے پر ست برہم بے حرکت ہوتا ہے ؀

جسطرح محض آکاش انوبھو میں نہیں آسکتا - اسیطرح شونیہ بھی انوبھو میں نہیں آسکتا - کیونکہ محض نفی کی حالت ہے - ہاں ست برہم آسکتا ہے کیونکہ عالم خاموشی یا نربکلپ سمادھی میں گیانیوں کے انوبھو سِدّھ ہے - اس پر یہ اعتراض کرو کہ سمادھی میں ست برہم کی بھی تو برتّی نہیں ہوسکتی - کیونکہ وہ نراکار یعنی بے شکل ہے تو جواب یہ ہے کہ برتّی پڑی نہ ہوا کرے - برہم سویم پرکاش ہے اسواسطے انوبھو روپ ہے - من اور اسکی برتّیاں نہ رہینگی تو برہم انوبھو صاف صاف عیاں ہوگا - جسطرح آدمی کی صورت میں ست برہم ساکشی روپ سے عیاں ہے - اسیطرح مایا کے پھیلاو یعنی جگت نہ ہونے پر ست برہم بے حرکت سمجھا جاسکتا ہے ؀

چوتھی فصل - مایا شکتی بچار

اوپر بتایا گیا کہ جسطرح انسان کی صورت میں بے من ساکشی بے حرکت ہے - بالکل اسی طرح جگت کی صورت میں مایا کے پھیلاو کے بغیر ست برہم بے حرکت ہے - اس جگہ یہ سوال اٹھتا ہے کہ یہ مایا کیا شے ہے - چنانچہ آچاریہ اب مایا سے بحث اٹھاتے ہیں ؀

۴۷ - مایا بے حقیقت ہے - کاریہ سے جانی جاتی ہے - اور آگ کی شکتی کی طرح ایک شکتی ہے - شکتی کبھی اور کہیں اپنے کاریہ سے

پہلے نہیں جانی جاتی ؛

۴۸ - خود ست برہم اپنی شکتی اسیطرح نہیں ہے جسطرح آگ اپنی شکتی آپ نہیں ہے - اگر ایسے ست سے الگ مانیں تو بتاؤ کہ یہ کیا چیز ہے ؛

۴۹ - اگر کہو کہ شونیہ ہے تو شونیہ تو مایا کا کاریہ ہے - غرض یہ نہ ہست ہے نہ نیست ہے - جو کچھ ہے ویسا ہی سمجھ لو ؛

مایا برہم کی شکتی اسیطرح ہے جیسے آگ میں جلانے کی شکتی ہوتی ہے - یہ اسیوقت جانی جاسکتی ہے جب اس کے کاریوں کا ظہور ہو - اس ظہور سے پیشتر شکتی کو نہیں جان سکتے - اب سوال یہ رہا کہ یہ شکتی برہم روپ ہے یا برہم سے علیحدہ چیز ہے - شکتی کو برہم اسیطرح نہیں کہہ سکتے جسطرح جلانے کی شکتی کو آگ نہیں کہہ سکتے - پرتی بندھ کے ہوتے آگ تو رہتی ہے مگر جلانے کی شکتی نہیں رہتی - اس سے معلوم ہوا کہ شکتی یا قدرت خود قادر کا روپ نہیں ہے - تو کیا کوئی بالکل علیحدہ شئے ہے - علیحدہ شئے ہو تو کہیں ملے - مگر جب ملتی ہے شکت یعنی قادر کے تابع ہی ملتی ہے - علیحدہ نہیں ملتی - تو پھر کیا چیز ہوئی - کچھ جواب نہیں دیا جاسکتا - کیا شونیہ یا عدم ہے - نہیں - شونیہ کو تو اوپر بتا آئے ہیں کہ مایا کاریہ ہے - غرض نہ تو اسے ہست کہہ سکتے ہیں - کیونکہ ہست ہو تو علیحدہ مل سکے - اسی واسطے پہلے شلوک میں بے حقیقت یعنی جدا گانہ ہستی سے عاری کہا ہے - نہ نیست کہہ سکتے ہیں - کیونکہ ہو ہی نہیں تو کسی کاریہ کا ظہور ہی نہ ہو سکے بس یہ نہ ہست ہے نہ نیست - جو کچھ ہے ویسا سمجھ لو - مطلب یہ کہ محض انرو چنیہ یا نا قابلِ بیان ہے - اب شرتی کا حوالہ دیکر شکتی کو پرماتما میں بتاتے ہیں ؛

۵۰ - شرتی ہے کہ سرشٹی سے پہلے نہ ست تھا نہ اسّت بلکہ محض تم یعنی اندھیرا تھا - ظاہر ہے کہ اس تاریکی کا ہونا ست کے لحاظ سے تھا - بذات خود

نہیں - کیونکہ ایسا ہونا امر محال ہے ؛

۵۱ - اسی واسطے شونیہ یا عدم کی طرح دوئی کا شمار علیحدہ نہیں ہو سکتا - دنیا میں دیودت اور اس کی جیون شکتی کی ہستی علیحدہ علیحدہ نہیں دیکھی جاتی ؛

۵۲ - اگر کہو کہ جیون شکتی کی زیادتی سے عمر کی زیادتی دیکھی جاتی ہے - تو ہمارا جواب ہے کہ زیادتی کا باعث خود شکتی نہیں بلکہ زراعت وغیرہ کی طرح اس کا کاریہ ہے ؛

۵۳ - غرض ہر طرح محض شکتی کا علیحدہ شمار کہیں نہیں ہے شکتی کے کاریوں سے دوئی نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ متھیا ہیں ؛

وید میں آتا ہے کہ سرشٹی سے پہلے نہ تو ست تھا یعنی کثیف چیزیں جو پرتکش نظر آتی ہیں - نہ است یعنی لطیف چیزیں - بلکہ تاریکی تھی جیسے ہمیں سشپتی میں روز انوبھو ہوتا ہے - یہ تاریکی یا تم ظاہر ہے کہ ست برہم کے ساتھ یعنی آیادھی کے طور پر تھا - محض آپ ہی آپ نہ تھا - کیونکہ امر محال ہے - یوں سمجھو کہ سشپتی میں ہم چیتن بھی تو رہا کرتے ہیں فقط تم یعنی تاریکی ہی تو نہیں رہ جاتی - اسیطرح سرشٹی سے پہلے برہم اپنی شکتی سے گھوارہتا ہے - پس شکتی برہم کے آدھین ہے - اس شکتی سے برہم میں دوئی کا دخل اسیطرح ناممکن ہے جسطرح عدم یا سنونیہ سے دوئی پیدا نہیں ہو سکتی - دنیا میں بھی یہی بیوہار ہے کہ دیودت اور اسکے جینے کی شکتی دو علیحدہ علیحدہ ہست چیزیں شمار نہیں ہوتیں - اگر کہو کہ جیون شکتی کی زیادتی سے عمر بڑھ جاتی ہے - تو یہاں شکتی کی زیادتی نہیں ہوئی ہے بلا شکتی کے کاریوں صحت وغیرہ کی زیادتی اسیطرح عمل میں آئی ہے جس طرح کھیتی وغیرہ بڑھ کر زیادہ ہو جائے - غرض شکتی کا علیحدہ شمار کہیں نہیں ہوتا رہے شکتی کے کاریہ یعنی نام و صورت والی چیزیں یہ گیان سروپ برہم میں نقشہ خواب

کی طرح منتھیا ہونے کی وجہ سے دوئی پیدا نہیں کر سکتے۔ شکتی کا برہم کے آدھین ہونا بتا کر اب آچاریہ یہ دکھاتے ہیں کہ مایا تمام برہم کو محیط نہیں کرتی بلکہ برہم کے ایک دیش میں رہتی ہے ؂

۵۴۔ یہ شکتی تمام برہم میں نہیں رہتی بلکہ اسکے ایک حصّے میں اسیطرح رہتی ہے جسطرح گھڑا بننے کی شکتی تمام مٹّی میں نہیں بلکہ صرف چکنی مٹّی میں رہتی ہے ؂

۵۵۔ مایا کا برہم کے ایک حصّے میں رہنا شُرتی یوں کہتی ہے کہ اسکا ایک حصّہ تو یہ تمام مخلوق ہے۔ اور تین حصّے سویم پرکاش ہیں ؂

۵۶۔ بھگوان کرشن نے بھی جگت کا ایک حصّہ ہونا ارجن کو گیتا میں یوں بتایا ہے کہ کُل کائنات کو اپنے ایک حصّے سے سہارا دیکر میں قایم ہوں ؂

۵۷۔ یہ شُرتی کہ تمکاروں میں رہتا ہؤا اور تمام زمین کو احاطہ کرتا ہؤا برہم دس اُنگل سے بڑھ گیا۔ برہم کو سُنشّدہ بھی بتاتی ہے اور یہی بھگوان سوتر کار ویاس جی بھی کہتے ہیں ؂

۵۸۔ چیلا یہ پوچھے کہ برہم میں حصّے ہیں یا نہیں۔ تو اسکا بھلا چاہنے والی شُرتی بے حصص برہم میں حصّوں کی کلپنا کرکے اُسے سمجھا دیتی ہے ؂

شکتی سے تمام برہم سُبل یا رنگین نہیں ہو گیا ہے۔ ایسا ہو تو موکش ہو ہی نہ سکے۔ بلکہ یہ مایا شکتی برہم کے ایک دیش میں اسیطرح ہے جسطرح گھڑا بننے کی شکتی تمام مٹّی میں نہیں ہے بلکہ صرف اُس ایک دیش میں ہے جسے چکنی مٹّی کا نام دیا جاتا ہے۔ یہی کی شُرتی اور گیتا کے قول تائید کرتے ہیں۔ دس اُنگل والی شُرتی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ برہم تمکاروں میں رہتا ہؤا اور تمام کائنات کو احاطہ کرتا ہؤا بھی شدھ ہے۔ کیا وجہ کہ محض گیان سروپ ساکشی روپ ہے۔ مایا کا ریہ بھی

لمبا یا چوڑا نہیں ہے۔ ناف سے دس انگل کے فاصلے پر ہر دسے کمل یا قلب رہتا ہے۔ انہیں برہم رہتا ہے۔ برہم رہتا تو ہی کل جسم میں ہے۔ مگر اپاسنا یا دھیان کے لیے اس کا خاص مکان قلب مان لیا ہے۔ اسی واسطے یہ کہا گیا کہ دس انگل سے باہر نکل گیا ہے۔ یہاں اعتراض اٹھتا ہے کہ برہم تو اکھنڈ یعنی بے حصص ہے اس میں حصے کیسے بتا رہے ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ برہم بے شک بے حصص ہے مگر منتدی تو اس بات کو نہیں سمجھ سکتے۔ پس جگت کا برہم سے پیدا ہونا سمجھانے کے لیے شرتی نے برہم کے حصے جھوٹ موٹ کلپنا یعنی فرض کر لیے ہیں۔ حقیقت میں برہم میں حصے نہیں ہیں ۔

پانچویں فصل۔ آکاش بچار

مایا کا بچار ختم ہوا۔ اب آچاریہ مایا کے کاریوں یعنی پانچ مہابھوتوں کا بچار شروع کرتے ہیں۔ تاکہ جیسے شروع میں عہد کیا تھا کہ ان کے بچار سے آدمی برہم گیان حاصل کرتا ہے۔ وہ پورا ہو۔ پہلے آکاش مہابھوت کو لیتے ہیں ۔

۵۹- شکتی برہم کے آدھین ہے اور برہم میں ہی ایسی تبدیلیاں یا بکار مقوہم کرتی ہے۔ جیسے دیوار کے رنگ دیوار میں طرح طرح کی تصاویر بناتے ہیں ۔

۶۰- پہلا بکار آکاش ہے جس کی ماہیت خلا ہے۔ ست تتو اس کا میں نمایاں ہے۔ کیونکہ بولنے میں یہی آتا ہے کہ آکاش "ہے" ۔

۶۱- اس ست کا سبھاو ایک ہے۔ آکاش کے دو ہیں۔ ست ہیں

خلا نہیں ہے ۔ آکاش میں سَتّا اور خلا دونوں ہیں ✣

۶۲ ۔ یا یوں کہو کہ آکاش کا خاصّہ آواز ہے جو ست میں نہیں ہے ۔
پس آکاش میں سَتّا اور آواز دو خاصّے ہوئے ۔ ست میں
ایک ہی ہے ۔ آکاش دُہرے خاصّے والا ہے ✣

شکتی یا مایا برہم میں رہتی ہے اور برہم میں ہی نام و صورت والی چیزوں کی کلپنا اس طرح کرتی ہے ۔ جیسے نیلے پیلے رنگ دیوار میں رہیں اور شبیہ ہاتھی وغیرہ کی تصویریں بنا کر لوگوں کو حیران کریں کہ یہ دیوار کھڑی ہے یا رنگ ہے ہیں ۔ یہاں آدھار برہم کی جگہ دیوار ہے ۔ رنگ مایا کی جگہ ہیں اور تصاویر مایا کاریوں کی جگہ ۔ پہلا بکار آکاش ہے جسکا خاصّہ بیبی خلا یا امکانیت ہے ۔ مگر چونکہ ست روپ برہم اسکا ادھشٹھان ہے اس واسطے برہم سَتّا اس میں نمایاں ہے ۔ جیسا کہ کہتے ہیں کہ آکاش ہے یعنی ہست ہے ۔ مگر برہم کا سبھاو یا ماہیّت ذاتی ایک ہستی ہے ۔ آکاش کے سبھاو دو ہیں ۔ ایک تو یہ ہستی جو برہم سے آئی ہے ۔ دوسرا اپنا یعنی خلا ۔ یا اگر خلا کو نہ لو اور آواز کو لو تو بھی آکاش کے دو خاصّے ہوئے ۔ ایک تو ہستی اور دوسرا آواز ۔ برہم کا خاصّہ وہی ایک ہستی ہے ۔ یہ دوسرا خاصّہ آواز یا خلا آیا ہے ۔ مایا کاریہ ۔ جو حقیقت میں نہیں ہے ۔ مگر نقشہ خواب یا موج سراب کی طرح نمودار ہے ۔ اسی اُلٹی پرتیتی کو کھول کر دکھاتے ہیں ✣

۶۳ ۔ جو شکتی آکاش کو منوہم کرتی ہے یہی ست اور آکاش کے جدا نہ ہونے کی بھی
کلپنا کرتی ہے ۔ اور دھرمی دھرم بھاو بنا کر یہ کلپنا اُلٹی کر دیتی ہے ✣

۶۴ ۔ ست روپ برہم آکاش بنا ہے ۔ مگر عوام الناس اور دنیا یک آکاش
کی سَتّا کہتے ہیں ۔ دنیا کے مناسب حال یہی بات ہے ✣

۶۵ ۔ جو شے جیسی ہے یہاں سے اسکی نموداری بھی ویسی ہی ہوتی ہے
نہ ہو تو وہم ماننا پڑے گا ۔ اس کو ہر شخص تسلیم کرتا ہے ✣

مایا نے آکاش کی کلپنا کی ہے۔ اور یہ کلپنا کرکے دوسری یہ کی ہے کہ ست برہم اور آکاش دونوں ایک ہیں۔ جُدا جُدا نہیں۔ پھر تیسری کلپنا یہ کی ہے کہ انہیں دھرمی دھرم یعنی جوہر و عرض کا رشتہ الٹا ہے۔ دیکھو چونکہ ست برہم سے آکاش بنا ہے اس واسطے موداری یہ ہونی چاہئے تھی کہ ست یا ہستی میں آکاش ہے مگر عوام الناس بیا یک جیسے منطقی فلسفی مانتے کیا الٹی بات ہیں کہ آکاش میں ستّا یعنی ہستی ہے۔ یہی الٹا پن مایا کے حسب حال بھی ہے۔ کیونکہ چیز جیسی ہے ویسی ہی نظر آئے تو وہ گیان پرمانک یعنی سچا کہلاتا ہے۔ برعکس اس کے چیز کچھ ہے مثلاً رسّی اور نظر کچھ اور آئے یعنی سانپ تو اسی کا نام وہم ہے۔ پس آکاش کو دھرمی اور اس میں ستّا کو دھرم ماننا وہم ہے۔ وہم بتا کر اس کے دور کرنے کا طریق بیان کرتے ہیں ؎

۶۶۔ شرتی کے بچار سے پہلے جو شے جیسے نظر آتی ہے۔ بچار کے بعد الٹی نظر آیا کرتی ہے۔ اس واسطے شرتی کا آسرا لے کر اب آکاش کو وچارنا شروع کرو ؎

۶۷۔ لفظ و معنی کے لحاظ سے آکاش اور ست دونوں جُدا جُدا ہیں۔ ست کا تو ہوا وغیرہ میں بھی اعادہ ہوتا ہے مگر آکاش کا نہیں ؎

۶۸۔ پس چونکہ ست زیادہ جگہ گھیرتا ہے۔ اس واسطے ست تو دھرمی یعنی جوہر ہے اور آکاش دھرم یعنی عرض۔ اسطرح عقل سے ست کے جُدا ہو جانے پر کہو کہ آکاش کیا شے رہی ؎

۶۹۔ اس پر کہو کہ آکاش است کیونکر ہے نظر تو آتا ہے۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ نظر پڑا آیا کرے۔ یہ نظر آنا تو مایاوی چیزوں کا زیور ہے۔ است شے کا نظر آنا ستّیہ یا اسی طرح جھوٹا ہے جیطرح

خواب کے ہاتھی گھوڑے جھوٹے ہوا کرتے ہیں ٭

دیکھنا یہ ہے کہ آکاش کیا شے ہے۔ چنانچہ اوّل اصول عامہ بیان کرتے ہیں کہ آدمی کو کوئی شے جیسی نظر آیا کرتی ہے وہ بچار کرنے پر ویسی نہیں رہا کرتی۔ دیکھو بچار سے پہلے آکاش سچّا محسوس ہوتا ہے گویا استت اور آکاش دونوں ایک معلوم ہوتے ہیں۔ مگر دونوں جدا جدا ہیں۔ کیا وجہ کہ بولنے میں آتا ہے۔ آکاش "ہے"۔ ہوا "ہے"۔ آگ "ہے"۔ اسطرح "ہے"۔ یعنی ہستی کا اعادہ تو ہر شے میں ہوتا ہے مگر آکاش کا نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہستی بڑی شے ہے جس میں صرف آکاش نہیں بلکہ اور بھی بہت سی چیزیں ہیں پس ست تو دھرمی ہے اور آکاش ایک دھرم۔ اسطرح بچار کر ست سے آکاش کو جدا کرو اور سوچ سمجھکر بتاؤ کہ وہ کیا چیز ہے۔ اگر کہو کہ سپیس یا جگہ دینے والی شے تو ظاہر ہے کہ ہستی سے جدا ہو کر آکاش نیست یا استت رہ جائیگا۔ استت نہ مانو تو تضاد واقع ہوگا۔ کیونکہ جس شے میں ہستی نہیں اور اُسے نیست نہیں مانتے تو متضاد بات نہیں تو اور کیا ہے۔ تم کہو گے۔ کہ آکاش استت کیونکر ہے۔ صاف نظر تو آرہا ہے۔ ہمارا جواب ہے کہ نظر پڑا آیا کرے۔ یہی تو مایا کی خوبی ہے۔ کہ چیز ہے نہیں مثلاً خواب کا ہاتھی۔ مگر سامنے کھڑا نظر آتا ہے۔ اسطرح آکاش کو استت ٹھیراکر اب اور چیزوں کو استت ٹھیراتے ہیں ٭

۱۷۔ جنس و فرد۔ جسم و جسیم۔ جوہر و عرض جسطرح جُدا جُدا ہیں اسیطرح ست اور آکاش بھی جدا جدا چیزیں ہی ہیں۔ یہ بات سُن کر حیران نہ ہونا چاہئیے ٭

۲۷۔ اگر یہ بات جان کر بھی فرق کا یقین نہیں ہوتا تو دھیان کرنا چاہیئے۔ اگر شک ہی تو پرمان اور دلیل سے سوچو۔ بات ذہن نشین ہو جائیگی

۷۴ - دھیان پرمان اور دلیل سے ست اور آکاش کا فرق ذہن میں بیٹھ جائے۔ تو معلوم ہوگا کہ آکاش کبھی بھی ست نہیں ہے۔ کیونکہ ست میں خلا نہیں ہے ÷

جسطرح ست اور آکاش دو جدا جدا چیزیں ہیں مگر ایک محسوس ہوتی ہیں اسیطرح جنس وفرد۔ جسم والا اور جسم۔ جوہر و عرض بھی علیحدہ علیحدہ چیزیں ہی ہیں۔ مگر ایک معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک گائے کو دیکھکر آدمی کو کبھی یہ خیال نہیں آتا کہ یہ تو فرد واحد ہے اور گائے جنس یا جاتی اس سے علیحدہ چیز ہے۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ یہ بات سُنکر حیران نہیں ہونا چاہئے۔ کہ کیا بات زمانے کے خیال کے خلاف کہی ہے۔ بلکہ دیکھنا یہ چاہئے کہ معقول بات ہے یا نہیں۔ اگر ذہن میں نہیں بیٹھتی تو دو وجوہات ہو سکتی ہیں۔ قلب کا یکسو نہ ہونا۔ یا شکوک شبہات کا ہونا۔ قلب یکسو نہیں ہوتا تو دھیان دے دے کر یکسو کرنا چاہئے۔ شک و شبہات ہیں تو انہیں استدلال عقلی سے دور کرنا چاہئے۔ یہ دونوں مرحلے طے ہو جائیں گے تو صاف کھلیگا کہ ست برہم میں مکانیت یعنی عرض و طول و عمق نہیں ہے جو آکاش کا خاصّہ ہے۔ پس آکاش کبھی بھی ست نہیں ہے۔ چنانچہ گیانی کا انوبھو بیان کرتے ہیں ÷

۷۵ - گیانی کو آکاش بے حقیقت اور محض نام ہی نام محسوس ہوتا ہے۔ اسکے برعکس ست برہم بے خلا معلوم ہوا کرتا ہے ÷

۷۶ - یہ خیال مستحکم ہو جاتا ہے تو اگیانیوں سے یہ سُن سُن کر کہ آکاش سچا ہے اور محض ست کا انہیں علم نہیں ہے۔ گیانی کو سخت تعجب آیا کرتا ہے ÷

گیانی چونکہ ست برہم کا انوبھو کرتا ہے اور اُس میں مکانیت نہیں محسوس کرتا۔ اس کی نظر میں آکاش نقشہ خواب کی طرح محض بے حقیقت اور نام ماتر رہ جاتا ہے۔

اگیانیوں کو اُلٹا ست برہم کا تو گیان نہیں ہے اور آکاش کو سچا بتاتے ہیں -
اُن کی اگیان کی باتوں سے گیانی کو سخت حیرت ہوا کرتی ہے ؛

چھٹی فصل باقی عناصر اور اُن کے کاریوں کا بچار

اوپر کی فصل میں یہ بچار کیا گیا کہ گیان سروپ برہم تو ست ہے اور آکاش نقشہ
خواب کی طرح جھوٹا اور بے حقیقت - اب آچاریہ باقی چار مہابھوتوں یعنی ہوا
اگنی جل اور پرتھوی کو لیتے ہیں - اور اُن پہ بچار کرنا شروع کرتے ہیں ؛

۷۷ - اسطرح جب آکاش کے مِتھیا اور برہم کے سچے ہونے کا خیال پختہ
ہو جائے - تو ہوا وغیرہ باقی عناصر سے ست برہم کی تمیز کرنی چاہیے ؛

۷۸ - ست کے ایک حصّے میں مایا ہے - مایا کے ایک حصّے میں آکاش
ہے - اور آکاش کے ایک حصّے میں ہوا منوتّم ہے ؛

۷۹ - شکھا نا لمس رفتار اور تیزی ہوا کے چار خاصّے تو اپنے ہیں - اور
ست مایا اور آکاش کے جو تین سبھاؤ ہیں وہ بھی اسمیں ہیں ؛

۸۰ - "ہوا ہے" یہ ہوا اور ست کے علیحدہ کئے جانے پر ست کا اعادہ
ہے - بے حقیقت ہونا مایا کا خاصّہ ہے - اور آکاش کی آواز ہے ؛

۸۱ - اس پر اعتراض ہوتا ہے - کہ پہلے یہ کہہ آئے ہو کہ سب جگہ ست کا
اعادہ ہوتا ہے آکاش کا نہیں - اب آکاش کا بھی اعادہ بتاتے
ہو - یہ متضاد امر ہے ؛

۸۲ - اسکا جواب یہ ہے - کہ پہلے ہم نے خلا کے اعادے کی نفی کی تھی -

اب اعادہ آواز کا بتا رہے ہیں۔ اس میں تضاد کی بات کچھ نہیں ہے۔

فصل گذشتہ میں جو دلایل آکاش کے جھوٹے اور برہم کے سچے ہونے کے متعلق دی گئی ہیں۔ اوّل ان کا خیال پختہ کرو۔ جب آکاش صاف صاف بے حقیقت نظر آنے لگے تو باقی چار عناصر کو ست برہم سے ممیز کرنا سیکھو۔ بھلا کس طرح۔ اسطرح کہ ہوا کو لو اور دیکھو کہ برہم کے ایک حصّے میں مایا ہے۔ مایا کے ایک حصّے میں آکاش۔ اور آکاش کے ایک حصّے میں ہوا۔ پس ست برہم مایا اور آکاش تینوں کی خصوصیات بھی ہوا میں ہونی چاہئیں۔ اور ہوا کے خود اپنے خاصّے بھی جن سے وہ اوروں سے ممیز ہو سکے۔ خود ہوا کے چار خاصّے یعنی سُکھا نا لمس رفتار اور تیزی ہیں۔ ست کا خاصّہ اس جملے سے ظاہر ہے کہ ہوا ہے یعنی ہست ہے۔ مایا کا خاصّہ ہوا میں یہ ہے کہ بے حقیقت یعنی اپنی جداگانہ ہستی سے عاری ہے۔ آکاش کا خاصّہ آواز ہوا میں بھی ہے۔ اس پر معترض کہتا ہے کہ اوّل تم یہ بتا آئے ہو کہ ہر شے میں برہم کی ہستی کا اعادہ ہوتا ہے۔ آکاش کا نہیں۔ اب آکاش کا اعادہ کیسا بتاتے ہو۔ اسکا جواب آچاریہ یہ دیتے ہیں کہ ہم آکاش کے سروپ مکابینت کا اعادہ تو نہیں کر رہے ہیں۔ صرف خاصّہ آواز کا کر رہے ہیں۔ پس ہمارے پہلے اور پچھلے قول میں تضاد نہیں ہے۔ اب دوسرا اعتراض اُٹھاتے ہیں۔ اور اسکے جواب پر ہوا کا بچار ختم کرتے ہیں۔

۸۳۔ جسطرح ست سے علیحدہ ہونے پر چیز اسنت بتائی ہے۔ اسیطرح اویکت مایا سے علیحدہ ہونے پر مایا مے نہ رہنی چاہیئے۔

۸۴۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے۔ کہ بے حقیقت یعنی مِتھیا ہونا ہی مایاوی ہونا ہے۔ وہ اویکت مایا ہو یا ویکت مایا کا ریہ ہو۔ دونوں جگہ یکساں ہے۔

۸۵۔ یہاں ست اور اسنت کی بحث ہو رہی ہے۔ اسی پر غور و فکر ہونا

چاہیئے۔ رہیں است کی اور تفریقیں۔ انہیں رہنے دو۔ انکی بحثوں سے کیا مطلب ہے ॰

۸۶۔ ہوا میں جو ست کا حصہ ہے وہ برہم ہے۔ خود ہوا آکاش کیطرح متھیا ہے۔ اسطرح خوب سوچ بچار سے ہوا کو متھیا سمجھکر چھوڑ دینا چاہئے ॰
آکاش کی بحث میں بتایا تھا کہ ست سے علیحدہ آکاش کو لیا جاوے تو آکاش است ٹھیرتا ہے۔ معترض کہتا ہے کہ چونکہ مایا کا کاریہ آکاش ہے اور آکاش کا ہوا۔ اسواسطے گویا ہوا مایا سے الگ دوسری چیز اسیطرح ہوئی جسطرح ست سے آکاش جدا ہے۔ پس جیسے آکاش ست سے جدا ہو کر است ہے اسیطرح مایا سے جدا ہوا مایا نہ رہنی چاہیئے۔ آچاریہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ مایاوی ہونے کے معنی ہیں متھیا یعنی بے حقیقت یا ہیچ ہونا۔ اب یہ اویکت یعنی علت غیر مشہود ہے یا ویکت یعنی معلول و مشہود ہے۔ دونوں یکساں متھیا ہیں۔ یہاں انکی بحث اٹھانی لاحاصل ہے۔ کیونکہ ست اور است سے بحث چھڑ رہی ہے۔ رہیں است کی اور تفریقیں اور تقسیمیں انکی بحثیں محض بے سود ہیں۔ نتیجہ بحث یہ ہے۔ کہ ہوا میں جو ست کا انش یا حصہ ہے۔ وہ ست برہم روپ ہے۔ اور خود ہوا اپنے خاصوں کے ساتھ آکاش کی طرح متھیا ہے اسلیئے بچار سے اس نتیجے پر پہنچکر ہوا کو بھی آکاش کی طرح ہیچ سمجھکر چھوڑ دینا چاہئے ہوا کا مضمون ختم کرکے آچاریہ اب اگنی مہابھوت کو لیتے ہیں ॰

۸۷۔ اسیطرح اگنی پر بچار کرنا چاہئے جو ہوا سے کم جگہ گھیرتی ہے۔ برہمانڈ کے کروں میں اسیطرح ایک کرہ دوسرے سے چھوٹا ہوتا چلا جاتا ہے ॰

۸۸۔ اگنی ہوا سے دس گنی کم ہے اور ہوا میں کلیت یعنی متوہم ہے۔ پرانوں میں مہابھوتوں کا سلسلہ ایک دوسرے سے اسیطرح دس گنا کم بتایا گیا ہے ॰

۸۹- اگنی گرم ہے اور روشنی اسکی ماہیت ذاتی ہے۔ پہلے تتوں کا اعادہ یہ ہے کہ اگنی "ہے"۔ بے حقیقت یا متھیا ہے۔ اور اسمیں آواز و لمس دونوں ہیں؛

۹۰- ست مایا آکاش اور ہوا کے خاصوں کے ساتھ اگنی کا اپنا خاصہ روپ ہے۔ یہاں ست سے علیحدہ جو خاصے ہیں۔ انہیں غور سے سوچنا چاہئے؛

اگنی ہوا سے دس گنی کم ہے۔ بھلا کیونکر جانا۔ اسطرح کہ لوگ جو کرۂ ارضی کے اوپر مہابھوتوں کے کرہ آبی آتشی ہوائی اور آکاشی بتاتے ہیں۔ انہیں آکاش سے دس گنی کم ہوا مانی ہے۔ ہوا سے دس گنی کم اگنی وغیرہ۔ یہ اگنی ہوا میں اسطرح کلپت ہے جسطرح ہوا خود آکاش میں ہے۔ اگنی کی ماہیت یہ ہے کہ گرم اور روشن ہے اور اس کا گن یا خاصہ روپ یعنی رنگ و صورت ہے۔ ست برہم کی ستا کا اعادہ اس میں ہے اسی واسطے کہا جاتا ہے کہ اگنی "ہے"۔ مایا آکاش اور ہوا کے خاصوں کا اعادہ بھی اس میں ہے یعنی یہ متھیا ہے اور اس میں آواز و لمس ہیں۔ پس ست جو برہم کا انش ہے۔ اس سے باقی خاصوں کی تمیز کر کے ان سب کو متھیا سمجھ کر ہوا کی طرح متروک کر دینا چاہئے۔ اگنی کا مضمون ختم کر کے جل اور پرتھوی کو لیتے ہیں؛

۹۱- اگنی کے ست سے ممیز ہونے اور متھیا ثابت ہونے پر آدمی کو یہ سوچنا چاہئے کہ جل مہابھوت اس سے دس گنا کم اور اس میں کلپت ہے؛

۹۲- یہ جل مہابھوت بے حقیقت یعنی ہیچ ہے۔ اس میں آواز لمس اور رنگ آکاش ہوا اور اگنی کے گن ہیں۔ اور اپنا خفظ رس؛

۹۳- ست سے جل مہابھوت کی تمیز ہونے اور متھیا ثابت ہونے پر پرتھوی مہابھوت پر غور کرنا چاہئے جو جل سے دس گنا کم اور اس میں کلپت ہے؛

۹۴- پرتھوی مہابھوت بے حقیقت یعنی ہیچ ہے۔ اس میں آواز لمس روپ

اور رس۔ آکاش ہوا اگنی اور جل کے گن ہیں اور اپنا فقط گندھ یا بو ہے ٭

۹۵ - ست سے اسے ممیز کریں تو متھیا ٹھیرتا ہے۔ پرتھوی سے دس گنا کم برہمانڈ ہے جو یہ پرتھوی میں ہے ٭

۹۶ - برہمانڈ میں چودہ لوک ہیں اور ان میں مختلف طرح کے جیو رہتے ہیں ٭

۹۷ - برہمانڈوں۔ لوکوں۔ اور جیووں کے جسموں کو ست سے علیحدہ کریں۔ تو سب اسَت ٹھیرتے ہیں۔ یہ پیچھے نظر آیا کریں۔ انکے نظر آنے سے کسیطرح کا حرج نہیں ہے ٭

اوپر کے شلوکوں کی توضیح جسطرح کی گئی ہے۔ اسیطرح ان شلوکوں کی سمجھنی چاہئے۔ مطلب صاف ہے۔ خلاصہ یہ ہے۔ کہ ست ایک برہم ہے۔ مایا کے سمبندھ سے اس میں پہلے آکاش کی کلپنا ہوتی ہے۔ پس آکاش میں برہم کی ستا ہے۔ مایا کا متھیا ہوتا ہے۔ اور اپنا گن آواز ہے جو مایا کا ربہ ہونے کی وجہ سے متھیا ہے۔ آکاش سے ہوا پیدا ہوتی ہے جسمیں یہ تینوں خاصے بھی ہیں اور اپنا خاصہ آواز بھی۔ اسی طرح باقی تین مہابھوتوں کو بھی قیاس کر لو۔ انکے ویویک یا تمیز کا طریق یہ ہے کہ ان میں جو ست کا انش ہے وہ تو برہم روپ ہے۔ اسے علیحدہ کر لو۔ باقی پودھ وی یا متھیا ہونا مایا کی وجہ سے ہے۔ اور اپنے خاصے مایا کے کاربہ ہیں۔ ان دونوں متھیا چیزوں کو چھوڑ دو جو نقشہ خواب کی طرح بے حقیقت ہیں۔ اسطرح مہابھوتوں کے ممیز کرنے سے ست برہم کو پہنچ سکتے ہیں ٭

ساتویں فصل مہابھوتوں کے بچار کا پھل

اوپر کی فصل میں مہابھوتوں کو متھیا ممیز کرنے سے ست برہم کو پہنچنے کی سبیل بتائی گئی۔ اس فصل میں آچاریہ اس تمیز کا پھل بتاتے ہیں کہ اس کو ہم پہنچا کر آدمی

جیون مکتی کے درجے پر پہنچتا ہے۔ اوّل اس مضمون کو اٹھاتے ہیں کہ یہ تمیز بہم پہنچ گئی۔ تو عقل پھیر دھوکا نہیں کھایا کرتی ؛

۹۸- مہابھوت اور ان کے کاریہ یعنی مایا کے کارخانے کا است ہونا دل میں بخوبی جم جاتا ہے تو ست بے دوئی برہم کی بھاونا پھر ہلائے نہیں ہل سکتی ؛

مایا کا کارخانہ پانچ مہابھوت اور انکے کاریہ ہیں۔ جب دلایل بالا سے دل میں یہ بات بخوبی جم جاتی ہے کہ یہ سب خواب کی طرح جھوٹے ہیں اور انکی نو محض نمودی ہے تو آدمی کو یہ بھاونا ہوتی ہے کہ ذات حق ایک بے دوئی برہم ہے۔ یہ خیال ایسا مستحکم ہو جاتا ہے کہ پھر اس سے آدمی چلائے نہیں چلتا۔ دنیا کو محض تماشے کیطرح دیکھا کرتا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں ؛

۹۹- دوئی یعنی کرۂ زمین وغیرہ کو جب ست بے دوئی برہم سے علیحدہ کر لیا گیا۔ تو کاروبار جسطرح ہوتے ہیں پڑے ہوتے رہا کریں ؛

۱۰۰- سانکھیہ ویشیشک اور بدھ مت والے دنیوی نفرلفیں اپنی اپنی دلایل سے جسطرح مانتے ہیں پڑے مانا کریں ؛

۱۰۱- ان فلسفیوں نے ست بے دوئی برہم کو نہیں مانا ہے۔ اس میں ہمارا کیا حرج ہے۔ ہم ان کی دوئی کو تسلیم نہیں کرتے۔ اور اسکا کھنڈن کرتے ہیں ؛

۱۰۲- اگر دوئی کا کھنڈن اچھی طرح کر دیا جائے۔ تو بے دوئی برہم کی بھاونا استحکام پکڑتی ہے۔ اور اسکے استحکام پر آدمی جیون مکت ہو جاتا ہے ؛

کُل کائنات کو جس میں ہماری زمین بھی شامل ہے جب یہ نشچے کر لیا کہ خواب کیطرح جھوٹی ہے۔ تو بس یہ جھوٹا تماشہ ہی ہو جاتی ہے۔ گیانی کو ذرا کچھ بھی کر بیٹھا ہے میں جاکر نہیں سکتی۔ پس کاروبار پڑے ہوا کریں۔ کوئی حرج نہیں ہے۔

نیہ سانکھیہ ویشیشک اور بدھ مت والے اپنی اپنی دلیلوں سے جسطرح دنیوی چیزوں کی تقسیم و تقسیم کرتے ہیں کیا کریں۔ اگیان کی حالت میں بھید ماننے سے کیسے انکار ہے۔ ہاں جسطرح بہ ذات احد بے دوئی برہم کا کھنڈن کرتے ہیں۔ اسیطرح انکا کھنڈن ویدانتیوں کو بھی کرنا چاہئے۔ کیا وجہ کہ دوئی کا کھنڈن بخوبی ذہن نشین ہو جاتا ہے تو بے دوئی برہم کی بھاونا مضبوط ہوتی ہے۔ اور اس مضبوطی سے جیون مکتی میں قیام نصیب ہوتا ہے۔ اسی قیام کی نسبت آچاریہ شری بھگوت گیتا کے دوسرے ادھیائے کا بہتر واں شلوک نقل کرتے ہیں۔ اور شلوکوں میں بھی اس کی شرح کرتے ہیں ۔

۱۰۳- ارجن یہی ہے برہم میں رکھنا قیام پاکر اسے رہتا نہیں پندار کا نام
وقت آخر بھی ٹھہرے گر اس میں کوئی پاتا ہے موکش پد کو وہ نیک انجام

۱۰۴- ست بے دوئی برہم ہے اور است تمام دوئی ہے۔ ان دونوں کا ایک دیکھنا واہمہ باطل ہے۔ جبوقت یہ وہم چھوٹے وہی وقت آخر ہے ۔

۱۰۵- یا وقت آخر نزع کا وقت ہے جو معمولی بول چال میں آتا ہے۔ اسوقت بھی دوئی کا واہمہ باطل رفع ہو جائے تو بھی پھر عود نہیں کیا کرتا ۔

بے دوئی برہم ست ہے اور تمام دوئی نقشہ خواب کی طرح جھوٹی ہے۔ ان دونوں کا ایک دیکھنا یہ ہے کہ دوئی کو سچا سمجھا جائے۔ یہ اسطرح کا وہم باطل ہے جسطرح رسی کے سانپ کو جو محض جھوٹا ہے سچا سمجھنا۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ جبوقت یہ وہم باطل چھوٹ جائے اسی کو وقت آخر سمجھو۔ اس وقت آخر میں آدمی موکش پد کو پہنچ جاتا ہے۔ یا وقت آخر کے وہی معنی لو جو سب لیتے ہیں۔ یعنی مرنے کا وقت۔ اسوقت بھی آدمی کو یہ انو بھو ہو جائے کہ میں گیان سروپ آتما تو سچا ہوں۔ اور باقی سب کچھ متھیا ہے۔ تو رفع شدہ وہم پھر عود نہیں کرتا اور آدمی مکت ہو جاتا ہے ۔

۱۰۶- آدمی تندرست ہو۔ بیٹھا ہو۔ بیمار ہو۔ زمین پر لوٹتا ہو۔ ہا غش میں

بیہوش ہو جس حالت میں پران چھوٹیگا۔ اُسے وہم دوئی نہ ہوگا ۔

۱۰۷۔ جسطرح روزمرہ دیکھا جاتا ہے کہ خواب اور سُشپتی میں گو آدمی وید رٹتا نہیں رہتا مگر اگلے روز بھول نہیں جاتا۔ اسیطرح برہم ودیا کا ناش نہیں ہوتا ۔

۱۰۸۔ ویدانت سے پیدا شدہ برہم ودیا زیادہ زبردست پرمان کے بغیر ناش نہیں ہوا کرتی۔ اور یاد رہے کہ ویدانت سے زیادہ زبردست اور پرمان ہے ہی نہیں ۔

۱۰۹۔ اسواسطے ویدانت سے جو ست بے دوئی برہم سدھ ہوا ہے اس کا بادھ نہیں ہوتا۔ اسی لئے اس پانچ مہابھوت کی تمیز سے وقت آخر بھی موکش پد پر آدمی چڑھ سکتا ہے ۔

آدمی پر جب پانچ مہابھوتوں کی تمیز سے یہ عقدہ کھل جاتا ہے کہ مایا اور اسکے تمام کاریہ جھوٹے ہیں۔ اور ایک ست بے دوئی برہم حق ہے اور وہ میں ہوں جو ان جھوٹے تماشوں کا محض ساکشی ہے تو وہ کسی حالت میں کیوں نہ جان دے۔ اُسے وہم دوئی نہیں ستانے پاتا۔ بلکہ جو برہم گیان حاصل کیا ہے وہ جوں کا توں بنا رہتا ہے۔ مثال یہ ہے کہ خواب یا سُشپتی میں آدمی وید کا پاٹھ گو نہیں کرتا مگر دوسرے روز اٹھو گا سے سب منتر جوں کے توں یاد رہتے ہیں۔ اسی طرح گیانی کا علم برقرار رہتا ہے۔ جاننے نہیں یا جو علم پرمان یعنی گورو شاستر سے پڑھا ہے اس کا بادھ صرف اُسی حالت میں ممکن ہے کہ اور زبردست گورو یا شاستر ملیں۔ مگر یاد رہے کہ ویدانت سے زیادہ زبردست کوئی اور شاستر ہے نہیں۔ اور ویدانت آچاریوں سے بڑھ کر دنیا میں کوئی اور آچاریہ نہ ہوئے نہ ہیں۔ اسواسطے ویدانت سے جو ست بے دوئی برہم کا گیان حاصل ہوتا ہے اس کا بادھ نہیں ہو سکتا یہ پانچ بھوتوں سے آتما کی تمیز ایسی زبردست چیز ہے کہ اس سے مرتے دم بھی موکش پا سکتا ہے۔ پس اسے ہمیشہ بچارتے رہنا چاہئے۔ پرم کلیان کی دینے والی ہے ۔

باب سوم

پنچ کوش وِوبکِت یا غلاف خمسہ کی تمیز

پہلی فصل۔ کوش آتما نہیں ہیں

وہاں بہ تو ں سے آتما کی تمیز بتلائی گئی۔ اب آچاریہ پانچ کوشوں سے آتما کی تمیز بتاتے ہیں۔ پہلے باب میں یہ مضمون مختصر طور پر آیا ہے۔ اس باب میں مفصلانہ طور پر دیا ہوا ہے۔ یوں سمجھو کہ تیتریہ اُپنشد کے حصہ پنچ کوش کی تشریح ہے۔ بہتر ہو کہ ناظرین تیتریہ اُپنشد بھی جو سادھو بیلا سے نکل چکا ہے۔ اس مضمون کے ساتھ پڑھ لیں۔ اوّل پانچ کوشوں کی ماہیت اور نام بتاتے ہیں۔

۱۔ جو برہم گُپھا میں چھپا ہوا ہے۔ اُسے پانچ کوشوں کی تمیز سے جان سکتے ہیں۔ اسواسطے پانچ کوشوں کی تمیز کی جاتی ہے۔

۲۔ جسم کثیف کے اندر پران ہے۔ پران کے اندر من۔ پھر کرتا۔ پھر بھوگتا۔ یہ سلسلہ وار گُپھا ہے۔

کوش کے معنی ہیں غلاف یا تلوار کا میان۔ یہاں ان کے مجموعہ کو گُپھا کا نام دیا گیا

۳۔ اس گُپھا میں برہم چھپ رہا ہے۔ پس گُپھا کو جان لیں۔ تو برہم بھی جانا جائیگا۔ ہمن گُپھا میں سلسلہ وار یہ پانچ کوش ہیں۔ ان میں سے۔ پران سے منومے۔ گیان سے اور آنندمے۔ گیان سے کو کرم کا کرتا بتایا گیا ہے۔ کیونکہ جو کرم کرتی ہے بدھی کرتی ہے

آنند مے یعنی ابدیا کی اُپادھی کے ساتھ جیو جس کا انوبھو سُشپتی میں ہوتا ہے بھوگتا ہے۔
اب ایک ایک کوش کو لیتے ہیں۔ اور اسے جڑ اور فانی بتا کر کہتے ہیں کہ یہ آتما نہیں ہے۔

۳۔ انّ مے آتما نہیں ہے۔ کیونکہ ماں باپ نے جو غذا کھائی ہے اور اُس سے ویرج بنا ہے اس سے یہ پیدا ہوا ہے۔ انّ سے ہی بڑھا ہے۔ جنم سے پہلے نہیں ہے اور مرنے کے بعد نہیں رہتا ہے۔

۴۔ موجودہ جنم سے پہلے جنم میں یہ نہ تھا۔ پس اس جنم کو کیونکر دے سکتا ہے اگلے جنم میں نہیں رہیگا۔ پس جمع شدہ کرم کیونکر بھوگے جائیں گے۔

انّ مے کوش ان وجوہات سے آتما نہیں ہو سکتا کہ (۱) ماں باپ نے جو انّ کھایا ہے اور اس سے ویرج اور رکت جو بنا ہے اس سے یہ پیدا ہوا ہے۔ (۲) انّ کھانے سے ہی بڑھا ہے۔ (۳) اس جنم سے پہلے نہ تھا۔ (۴) اگلے جنم میں نہ ہوگا۔ (۵) اسکو آتما مانیں تو کرت ہانی اور اکرت ابھیاگم کا دوش لازم آتا ہے یعنی جس نے جو کرم کئے ہیں اُن کا پھل اُسے نہ ملا اور جس نے جو نہیں کئے ہیں اُسے اُن کا پھل ملنا دیکھ۔ مرنے پر جسم کثیف خاک ہو جاتا ہے۔ پس اس جسم میں جو کرم اس نے کئے ہیں گویا اُن کا پھل اسے نہ ملا۔ نیز موجودہ جنم سے پہلے یہ نہ تھا۔ پس اس جنم میں جو دُکھ بھوگتا ہے وہ اُن کرموں کے پھل ماننے پڑیں گے جو اس نے نہیں کئے ہیں۔ اس لئے آچاریہ کہتے ہیں کہ چونکہ یہ موجودہ جنم سے پہلے نہ تھا۔ اسواسطے موجودہ جنم نہیں دے سکتا۔ ان باتوں سے ثابت ہوا کہ دہریے جو جسم کثیف کو آتما مانتے ہیں۔ وہ غلطی پر ہیں جسم کثیف آتما نہیں ہو سکتا۔ اب پران مے کوش کو لیتے ہیں۔

۵۔ پران مے آتما نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں چیتنتا نہیں ہے جسم خاکی میں بھرا رہتا ہے جسم کو طاقت دیتا ہے۔ اندریوں کا محرک ہے۔ اور اسکی ماہیت ہوا ہے۔

پران مے کا سروپ ہوا ہے جو رجوگنی ہے۔ یہ جسم خاکی میں بھرا رہتا ہے اور جسم کو طاقت دیتا ہے جس سے وہ سب کام کاج کرتا رہتا ہے۔ اسیطرح گیان اور کرم اندریوں کے اعمال کا باعث بھی یہی ہے۔ یہ آتما اسواسطے نہیں ہے کہ جڑ ہے اور اسمیں گیان شکتی نہیں ہے۔ اب منومے کوش کو لیتے ہیں ؛

۶۔ منومے کوش آتما نہیں ہو سکتا۔ یہ جسم اور گھر وغیرہ میں من ومائی کرتا ہے۔ اور کام کرودھ وغیرہ حالتوں میں بھرانت یعنی پریشان رہتا ہے ؛

من کا سروپ یہ ہے کہ اسے جسم خاکی میں جو ہم من ہے اور گھر زن و فرزند اور مال و دولت میں وہم ہائی۔ چونکہ اس کی حالتیں دمبدم بدلتی رہتی ہیں۔ یعنی کبھی کام کی برتی ہے۔ کبھی کرودھ کی۔ اس لئے تبدیلی پزیر ہونے کی وجہ سے ہی یہ فانی ہے آتما نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ کرموں کا پھل بھوگنے کے لیے آتما کا غیر فانی ہونا ضروری ہے۔ ورنہ وہی منطقی نقص عاید حال ہونگے جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ منومے کے بعد آچاریہ بگیان مے کو لیتے ہیں ؛

۷۔ بگیان مے آتما نہیں ہے۔ کیونکہ سُشپتی میں لے ہو جاتا ہے۔ بُدّھی بیداری میں سر سے پاؤں تک تمام جسم میں ویاپک رہتی ہے اور اسمیں چیتن کا عکس پڑتا ہے ؛

۸۔ انتہ کرن میں فاعل اور آلہ ہونے کے بکار یعنی تبدیلیاں ہیں۔ پھر بدّھی اندر ہے اور من باہر۔ یہ ان دونوں کوشوں کا فرق ہے ؛

بگیان مے کا سروپ یہ ہے۔ کہ ستوگُن کا کاریہ ہے اسواسطے اس میں چیتن کا عکس پڑتا ہے۔ یہ آتما اس لئے نہیں ہے کہ بیداری میں تو سر سے پاؤں تک تمام جسم میں ویاپک رہتا ہے مگر سُشپتی میں اسطرح لے ہو جاتا ہے جسطرح گھڑا مٹی میں مل گیا۔ اس لے ہونے سے ہی معلوم ہوتا ہے کہ مادّی چیز ہے۔ اب اگر یہ اعتراض کرو کہ انتہ کرن یعنی اندرونی اندریہ تو ایک ہے اسکی من اور بدّھی کی

وہ تو نہیں کیونکر کہیں - تو ہمارا جواب ہے کہ مختلف کاموں کے لحاظ سے جیسے ایک ہی آدمی پتر کر بھی ہو سکتا ہے اور پتا بھی ہے - اسی طرح بدھی کرتا یعنی فاعل ہے اور من اس کرتا کا کام کرنے کا آلہ - دوسرا فرق یہ ہے کہ منومے کوش کے اندر بگیان مے کوش رہتا ہے - پس من بیرونی شئے ہوا اور بدھی اندرونی - اب آنند مے کوش کو لیتے ہیں

۹ - پُن کے بھوگ کے وقت میں کبھی اندرونی برتی میں آنند کا عکس پڑتا ہے اور بھوگ کے خاتمے پر وہ برتی گہری نیند کی حالت میں شانت ہو جاتی ہے - یہی آنند مے کوش ہے ⁂

۱۰ - مگر یہ جڑ ہی ہے کیونکہ کبھی ہے کبھی نہیں - ہاں جو آنند عکس افگن ہے وہ ہمیشہ برقرار رہنے سے آتما ہے ⁂

سکھ پُن کرموں کا پھل ہے - پس پُن بھوگنے کے وقت بدھی کی کسی برتی میں آتم آنند کا عکس پڑتا ہے - جب بھوگ ختم ہو چکتا ہے تو یہ آنند کی برتی لے ہو جاتی ہے - اسی کو آنند مے کوش کا نام دیا جاتا ہے - یہ آنند مے آتما نہیں ہو سکتا کیونکہ کبھی ہے اور کبھی نہیں - مطلب یہ کہ دوامی چیز نہیں ہے - آتما وہ دوامی آنند ہے جس کا عکس برتی میں پڑ کر جیو کو آنندی کرتا ہے ⁂

دوسری فصل آتما کی ہستی کا ثبوت

اوپر بتایا گیا کہ کوش آتما نہیں ہیں - نیز آتما کے سروپ کی طرف بھی اشارہ کیا گیا کہ آنند ہے - اس فصل میں آچاریہ آتما کا سروپ کھولتے ہیں ⁂

۱۱ - شسرش کہتا ہے کہ جسم خاکی سے لگا کر سُشپتی کے آنند مے تک ما!

پانچ کوش آتما نہیں ہیں۔ مگر اور کچھ بھی تو محسوس نہیں ہوتا؟

۱۲- ہمارا جواب ہے کہ بے شک آنندمے وغیرہ کے سوا اور کچھ احساس میں نہیں آتا۔ مگر جو انہیں سب کو محسوس کرتا ہے اس سے کسی انکار ہو سکتا ہے؟

۱۳- آتما چونکہ گیان سروپ ہے اس واسطے کسی کا بشے نہیں ہو سکتا گیاتا اسواسطے جانا نہیں جاتا تا کہ اور گیان کا بشے نہیں ہے۔ نہ کہ اسواسطے کہ وہ بالکل خود نہیں ہے

۱۴- میٹھی چیزیں اپنی مٹھاس اور چیزوں کو دیتی ہیں۔ مگر اپنی ذات میں انہیں یہ ضرورت نہیں۔ نہ یہ ضرورت ہے کہ کوئی اور ان میں مٹھاس پیدا کرے؟

۱۵- مٹھاس پیدا کرنے والی اور شے کے نہ ہونے پر بھی انکا تو سبھاوجوں کا توں بنا رہتا ہے۔ پس آتما کسی کا بشے نہ ہو تو بھی اسکا گیان سروپ ہونا تو کہیں نہیں جاتا؟

معترض یہ اعتراض کرتا ہے کہ مانا پانچوں کوشوں میں سے کوئی آتما نہیں ہے مگر ان کے علاوہ اور کچھ نہ احساس یا انوبھو میں نہیں آتا۔ جسے آتما سمجھا جائے۔ آچاریہ جواب دیتے ہیں کہ بے شک کوشوں کے علاوہ انوبھو کا بشے کوئی اور شے نہیں ہے۔ مگر جو گیان ان کوشوں کا انوبھو کر رہا ہے۔ اُس سے کون منکر ہو سکتا ہے۔ یہی گیان سروپ آتما ہے۔ گیان سروپ ہونے کی وجہ سے ہی یہ کسی اور کا بشے نہیں ہو سکتا۔ مگر اس کے یہ معنی تو نہیں ہیں کہ خود ہی نہیں ہے۔ دیکھو گڑ اپنی مٹھاس سے سب چیزوں کو میٹھا بناتا ہے۔ مگر خود میٹھا ہو نہیں نہ اُسے یہ ضرورت ہے کہ اپنے آپ کو اپنے آپ میں ڈالے نہ یہ کہ کوئی اور شے اسے میٹھا بنائے۔ اس کا میٹھا ہونا سبھاؤ تو ہر وقت جوں کا توں ہے۔ اسیطرح گیان سروپ آتما اجوں کا توں ہے۔ کسی اور کا بشے نہ ہو تو بھی اس کا گیان سروپ ہونیکا

سبھاو تو ویسے کا ویسا ہی رہتا ہے۔ مطلب یہ کہ آتما خود گیان سروپ ہے۔ اسے کسی اور سے پرکاش پانے جاننے کی ضرورت نہیں ہے۔ پس وہ کسی اور کا بننے تہ ہو جیسے کوش ہیں تو یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ آتما نہیں ہے۔ گیان سروپ ہونے کی وجہ سے ہی وہ ہے۔ چنانچہ شرتیوں کا حوالہ دیتے ہیں ٭

۱۶- آتما سویم جوتی ہے۔ کل کائنات سے پہلے پرکاشمان ہے۔ اس پرکاشمان کے پیچھے ہی ہر شے پرکاشمان ہوتی ہے اور اس کے پرکاش سے جگت بھاسمان ہے ٭

۱۷- جس سے اس سب کو جانتے ہیں۔ اُسے کس سے جانیں۔ گیاتا کو کس سے جانیں۔ گیان کے سادھن جاننے لایق چیزوں میں ہی کام آسکتے ہیں ٭

۱۸- آتما ہی تمام معلوم اشیا کو جان سکتا ہے اور اسکا جاننے والا کوئی نہیں ہے۔ وہ معلوم و بے معلوم دونوں سے الگ گیان سروپ ہے ٭

آتما خود جوتی یعنی پرکاش یا گیان سروپ ہے۔ اسکا گیان کسی سے مستعار نہیں لیا گیا ہے۔ چنانچہ سرشٹی سے پہلے بھی یہ پرکاشمان رہتا ہے۔ اور سرشٹی ہونے کے بعد اسی پرکاشمان کے سہارے سے ہر شے پرکاشمان ہے یعنی جیسا جیسا سنکلپ وہ کرتا جاتا ہے۔ چیزیں مہیا ہوتی جاتی ہیں۔ اسی کے نور سے یہ دنیا نظر آرہی ہے۔ آتما ہی سے سب کو جانا جاتا ہے۔ پس کسی ذریعے یعنی اندریہ یا من وغیرہ سے آتما کو نہیں جان سکتے۔ بھلا جاننے والے کو کس سے جانا جائے۔ کیونکہ گیان کے سادھن یعنی اندریہ اور من ایسی اشیا کا ہی گیان کرا سکتے ہیں جو جاننے لایق ہیں یعنی مادی چیزیں۔ گیان سروپ آتما ان کا بننے نہیں ہو سکتا۔ آتما تمام چیزوں کو جانتا ہے اُسے کوئی نہیں جان سکتا۔ وہ ان دونوں طرح کی چیزوں سے علیحدہ شے ہے جن کا علم ہو گیا ہے یا جو ہنوز علم میں نہیں آئیں۔ اور اس کا سروپ گیان ہے۔ چنانچہ بیرونی و اندرونی دونوں

طرح کی چیزوں سے علیحدہ شئے ہے جن کا علم ہو گیا ہے یا جو ہنوز علم میں نہیں آئیں اور اسکی ماہیت نوری ہے۔ چنانچہ بیرونی واندرونی دونوں طرح چیزوں کے گیان میں آتما کا ماننا لازمات میں سے ہے۔ جو ایسا نہیں مانتا۔ اسکا مذاق اُڑاتے ہیں ؛

۱۹۔ چیز کے گیان ہونے پر جس انسان صورت مٹی کے ڈھیر کو آتما کا انوبھو نہیں ہوتا۔ اُسے شاستر سمجھائے تو کیا خاک سمجھائے ؛

۲۰۔ یہ کہنا کہ گیان کو میں نے جانا نہیں۔ جاننا ابھی باقی ہے ایسی ہی لغو بات ہے جیسے کوئی کہے کہ میرے منہ میں زبان نہیں ہے ؛

۲۱۔ دنیا میں جس جس شئے کا گیان ہو۔ اُس اُس شئے سے قطع نظر کرو تو محض گیان رہ جائیگا۔ یہی برہم ہے۔ اور یہی خیال برہم کا نشچے ہے ؛

کسی شئے مثلاً گھوڑے کے گیان میں دو چیزیں ہیں۔ ایک تو نام وصورت والی چیز گھوڑا دوسرے گیان جس میں یہ چیز نقشۂ خواب کیطرح طلوع ہوئی ہے۔ پس اگر کوئی کہے کہ میں نے گیان کو نہیں جانا۔ تو اُس کی حماقت ہے۔ گیان تو ہر دم ادراک کے ہر عمل میں موجود ہے۔ یہ کہنا کہ میں نے گیان کو نہیں جانا۔ اسیطرح کی بیوقوفی کی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ میرے منہ میں زبان نہیں ہے۔ بھلا زبان نہیں ہے تو بولتا کیونکر ہے۔ اسیطرح گیان کو نہیں جانا تو گھوڑے کا گیان بھلا کیونکر ہوا۔ پس جس جس چیز کا گیان ہو اس میں سے نام وصورت کے نقشے حک کرو۔ تو محض گیان رہ جائیگا۔ یہی برہم یا آتما ہے۔ اور یہی نشچے برہم گیان کہلاتا ہے۔ یہ رمز بتا کر اب آچاریہ اپنے آپ یا انانیت سے آتما کی ہستی کا ثبوت دیتے ہیں ؛

۲۲۔ اپنے آپ میں تو کسی کو کچھ جھگڑا نہیں ہوتا۔ اور ہو تو بھلا کس کے ساتھ ؛

۲۳۔ اپنا ناش دیوانگی یا وہم کی حالت کے علاوہ کوئی پسند نہیں کیا کرتا۔ اسواسطے یہ شرتی اپنے کو است ماننے والے کے مت میں

بادھ کا نقص کھاتی ہے ؁

۲۴ - ”جو اپنے آپ کو اَست مانتا ہے وہ خود اَست ہو جاتا ہے“۔ پس اپنے آپ کو اگر جاننے لایق نہیں مانتے تو ہستی ضرور ماننا پڑیگا ؁

۲۵ - اگر پوچھو کہ میں اپنے آپ ایسا ہوں یا ویسا تو یہاں ایسا ویسا پن کچھ نہیں ہے۔ بلکہ سروپ وہ ہے جسے نہ ایسا کہہ سکتے ہیں نہ ویسا ؁

۲۶ - ایسا پن اندریوں کا وِشے ہے۔ ویسا پن اپروکش گیان ہے۔ مگر نجی یعنی عالم اندریوں کا وشے نہیں ہوسکتا اور اپنا آپا پروکش گیان کا ؁

اپنے آپے یعنی ”میں ہوں“ میں تو کسی کو کسیطرح کا شک وشبہ نہیں ہوا کرتا۔ ہوگا تو اپنے آپے کے ساتھ ہی ہوگا یعنی آپا جوں کا توں برقرار رہا۔ ہاں آدمی دیوانہ ہی ہو۔ اور کہے کہ میں اَست ہوں۔ تو دوسری بات ہے۔ یہاں بھی بجائے ست آتما کے وہ اپنے آپ کو اَست کہہ رہا ہے۔ گویا اسنے اپنا نام بدل دیا ہے۔ بات وہی رہی۔ یہی شُرتی کا مطلب ہے نتیجہ یہ نکلا کہ آتما اگر آپ کو جاننے لایق نہ مانے تو بھی اس کو یہ ضرور ماننا پڑیگا کہ میں ہست ہوں۔ اپنا ناش کوئی خیال میں نہیں لاسکتا۔ سوچو اور پھر سوچو کہ تم نہیں رہے۔ اور اس خیال کو ناممکن پاؤگے۔ پس تم ہو اور ضرور ہو۔ رہا یہ سوال کہ کیا ہو۔ ایسے ہو یا ویسے ہو۔ سو یہ ایسا ویسا پن آتما میں ہے نہیں۔ کیونکہ ”ایسا“ اُس چیز کو کہا جاسکتا ہے جو اندریہ گیان کا وشے ہے۔ مگر آتما اندریوں کے گیان میں نہیں آسکتا۔ اور ”ویسا“ اس چیز کو کہا جاسکتا ہے جو پروکش گیان کا وشے ہے مگر اپنے آپے کا گیان سب کو اپروکش ہے پس تم جو ہو سو ہو۔ سروپ میں ایسے ویسے کا سوال ہی نہیں اُٹھ سکتا کیونکہ وہ تمام صفات محدود یت اور شرائط وغیرہ سے معرّا ہے ؁

تیسری فصل - برہم سچدانند ہے

اوپر آتما کی ہستی کا ثبوت دیا گیا اور بتا دیا گیا کہ آتما گیان سروپ اور غیر فانی ہے - اس فصل میں آچاریہ برہم کو ست چت اور انند روپ ثابت کرتے ہیں - اگلی فصل میں آتما اور برہم کی یکتائی بتائیں گے ۔

۲۸ - آتما کو جانا نہیں جاتا مگر اپروکش ہے اور اسی واسطے سوئم جوتی ہے - برہم کی تعریف شرتی یوں دیتی ہے کہ ست گیان اور اننت ہے ۔

آتما میز کرسی جڑ چیزوں کی طرح اگرچہ گیان کا وشے نہیں ہے - مگر آتما ہونے کی وجہ سے ہی سب کو اپروکش ہے کہ میں ہوں اسی وجہ سے وہ سوئم جوتی یعنی ذات نوری ہے - یہ تو آتما کا حال ہوا - برہم کی نسبت شرتی کہتی ہے کہ وہ ست یعنی ذات حق ہے - گیان یعنی ذات نوری ہے - اور اننت یعنی ذات غیر محدود ہے - انہیں تینوں باتوں کو ثابت کرتے ہیں - اول ست کو لیتے ہیں ۔

۲۹ - ست کے معنی ہیں جگت کے ساکشی کا ناش سے بری ہونا - کیونکہ ناش کا ساکشی ہونا ضروری ہے سب ساکشی کا ناش کسیطرح بھی نہیں ہو سکتا ۔

۳۰ - جسطرح تمام شکل و صورت والی چیزوں کے ناش ہو جانے پر صرف آکاش رہ جاتا ہے - اسیطرح سب کے ناش ہو جانے پر جو باقی رہتا ہے وہ ست برہم ہے ۔

۳۱ - اگر کہو کہ سب کے ناش پر کچھ بھی نہ رہیگا تو یہی کچھ بھی نہ ہی برہم ہے - صرف لفظوں کا فرق ہے - برہم بے ناش ہے ۔

۳۲- اسی واسطے سب ناش ہونے والی چیزوں کا ناش دکھاکر شرتی یہ کہکر اُسے باقی رکھتی ہے کہ نیتی نیتی یعنی برہم یہ بھی نہیں ہے وہ بھی نہیں ہے۔

۳۳- "یہ" اور "وہ" میں تمام ناش ہونے والی چیزیں شامل ہیں۔ اِن کی ضد جو آتما یا برہم ہے وہ ناش سے مبرّا و معرّا ہے۔

ست یعنی ہست کے معنی یہ ہیں کہ کائنات کا جو ساکشی یا ناظر ہے اسکا ناش نہیں ہے۔ بھلا کیا وجہ ہے کہ اس ناش کا کوئی دیکھنے والا ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو ناش سدھ ہی نہیں ہو سکتا۔ پس ماننا پڑتا ہے کہ ناش کا ساکشی ضرور ہے یہی ست روپ برہم ہے۔ مثلاً دیکھو کہ شکل و صورت والی کوئی شے نہ رہے تو صرف آکاش ہی آکاش رہ جائیگا۔ اسیطرح سب چیزیں جن میں آکاش بھی شامل ہے نہ رہیں۔ تو اس ناش کا دیکھنے والا جو رہے گا وہی برہم ہے۔ اگر کہو کہ سب کے ناش ہو جانے پر "کچھ بھی نہ رہیگا" تو یہی "کچھ بھی نہ" برہم ٹھیریگا۔ صرف لفظوں کا ہیر پھیر ہے۔ ناش کا دیکھنے والا گیان سروپ برہم ناش سے معرّا جوں کا توں رہیگا۔ اسی واسطے سب چیزوں کا ناش دکھاکر شرتی برہم کے متعلق یہ کہتی ہے کہ نیتی نیتی۔ یعنی برہم یہ شے بھی نہیں ہے وہ بھی نہیں ہے۔ اس "یہ" اور "وہ" میں تمام ناش ہونے والی چیزیں شامل ہیں۔ آتما یا برہم میں یہ اور وہ کا دخل نہیں ہے۔ اس واسطے اُسے ناش بھی نہیں ہے۔ برہم کو ست سدھ کرکے اب گیان روپ ثابت کرتے ہیں۔

۳۴- برہم کو ست ثابت کیا گیا۔ گیان سروپ ہونا پہلے ہی ان جملوں سے ثابت ہو چکا ہے کہ وہ خود انوبھو روپ ہے۔

برہم یا آتما کا گیان سروپ ہونا شرح و بسط کے ساتھ دوسری فصل میں ثابت ہو چکا ہے۔ ان دلایل کا یہاں اعادہ کرنا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ غیر محدود ہونے کا مضمون اٹھاتے ہیں۔

۳۵ - برہم میں تین طرح کی غیر محدودیت ہے - ویاپک ہونے کی وجہ سے مکان سے دوامی ہونے کی وجہ سے زمان - اور سرو آتما ہونے کی وجہ سے شے سے وہ محدود نہیں ہے ؂

۳۶ - زمان و مکان اور اشیا سب مایا کے متوہم کی ہیں - اسواسطے زمان و مکان اور اشیا سے برہم محدود نہیں ہو سکتا ؂

برہم غیر محدود اسلئے ہے کہ زمانی و مکانی و اشیائی تینوں طرح کی محدودیت سے معرا ہے - زمان سے محدود وہ شے ہوتی ہے کہ ایک وقت میں ہے دوسرے وقت میں نہیں - مکان سے وہ جو ایک جگہ ہے دوسری جگہ نہیں - اشیا سے وہ کہ دوسری شے اُسے محدود کرے - مثلاً ہاتھی گھوڑا نہیں ہے - چونکہ تینوں قسم کی محدودیت محض نقشہ خواب کی طرح کلپت یا متوہم ہے - اسواسطے برہم اس سے محدود نہیں ہو سکتا - بلکہ گیان سروپ ہونے کی وجہ سے ہی وہ سرو ویاپک - نتیہ یعنی دوامی اور سرو آتم روپ ہے - یہ مضمون شرح و بسط کے ساتھ پہلے بیان ہو چکا ہے ؂

چوتھی فصل - آتما اور برہم ایک ہیں

اوپر برہم کو ست چت اور اننت بتایا گیا - اس فصل میں آچاریہ یہ دکھاتے ہیں - کہ آدمی کا آتما ہی ست چت اننت برہم ہے اور یہ نمبر پانچ کوشوں کے پہچاننے سے بہم پہنچتی ہے ؂

۳۷ - ست چت اور اننت روپ برہم ذات حق ہے - اسی میں اُپادھیوں کے فرق سے ایشور اور جیو کی کلپنا ہوتی ہیں ؂

۳۸ - کوئی دیوی شکتی ہے جو سب چیزوں کو انتظام میں رکھتی ہے - اور آنند
مے کوش سے لگاکر ہر چیز میں چھپی رہتی ہے ؛

۳۹ - اگر خواص اشیا کی منتظم یہ شکتی نہ ہو تو سب چیزوں کے خواص خلط
ملط ہو کر نظام عالم قایم نہ رہ سکے ؛

پنچ دشی سفات احدیہ بہ ذات حق ہے - اس میں مایا کے سمبندھ سے دو
اُپادھیوں کی کلپنا ہوتی ہے - ایک سے جیسا پہلے بتا آئے ہیں ایشور بنتا ہے
دوسری سے جیو - یہ مایا شکتی آنند مے کوش سے لگاکر جو نہایت سوکشم چیز ہے
کیونکہ صرف گہری نیند میں بھی محسوس ہوتا ہے اور کسی طرح نہیں - ان مے کوش جو نہایت
ستھول ہے ہر چیز میں چھپی رہ کر اسے انتظام میں رکھتی ہے - ایسا نہ کرے تو چیزیں
باہم مخلوط ہو کر نظام عالم قایم نہ رہے - اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ مایا تو جڑ ہے
انتظام کیونکر رکھتی ہے - اسکا جواب یہ ہے ؛

۴۰ - گیان سروپ برہم کا عکس پڑنے سے یہ مایا شکتی چیتن سی ہو جاتی ہے -
اسی شکتی کی اُپادھی سے برہم ایشور بھاؤ کو پہنچتا ہے ؛

۴۱ - اور کوشوں کی اُپادھی سے جیو بھاؤ کو - ٹھیک ایسا حال ہے کہ بیٹے
اور پوتے کے لحاظ سے ایک ہی شخص باپ اور دادا بن جائے ؛

۴۲ - اگر بیٹے پوتے کا لحاظ نہ ہو تو وہ نہ باپ ہے نہ دادا محض آدمی ہے -
اسیطرح شکتی اور کوشوں سے قطع نظر کریں تو نہ ایشور رہتا ہے نہ
جیو - برہم ہی برہم ہے ؛

بے شک مایا جڑ ہے - مگر گیان سروپ برہم کے عکس پڑنے سے اس طرح
چیتن سی ہو جاتی ہے جسطرح لوہا آگ میں پڑنے سے آگ کا کام دینے لگتا ہے - ایشور
کی اُپادھی یہ مایا شکتی ہے - اور جیو کی پانچ کوش - اگر ان اُپادھیوں کو نکال دیں

تو نہ ایشور رہتا ہے نہ جیو۔ ایک برہم ہی برہم اس طرح رہ جاتا ہے جسطرح ایک ہی آدمی بیٹے کے رشتے سے باپ ہے اور پوتے کے رشتے سے دادا۔ ان رشتوں سے قطع نظر کریں تو نہ باپ رہتا ہے نہ دادا بلکہ صرف آدمی رہ جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ بیچار کر کے کوشوں کی اپادھی اپنے آپ میں سے دور کر دو اور تم برہم روپ ہو۔ چنانچہ کہتے ہیں:

۳۴ - جو اسطرح برہم کو جانتا ہے وہ خود برہم بن جاتا ہے۔ برہم کو جنم نہیں ہے۔ اس واسطے ایسے گیانی کو بھی پھر جنم نہیں ہوتا۔

اسطرح کے معنی ہیں جسطرح اس فصل میں کوشوں کی اپادھی سے الگ برہم بتلایا گیا ہے اُسی برہم کو جان لیتا ہے تو وہ خود نتیہ شدھ بدھ مکت سروپ برہم اپنے آپ کو محسوس کرتا ہے۔ اور مایا کے کارخانے کو جھوٹا نقشہ خواب کر جانتا ہے۔ ایسے گیانی کو پھر آواگون کا چکر پھنسانے نہیں پاتا۔

چوتھا باب

دویت وویک یا دوئی کی تمیز

پہلی فصل - ایشور کی سرشٹی

اچاریہ برہم بھاو کو پہنچنے کے لئے تین سیلیں بتا چکے یعنی تمیز حقیقت سے شروع

منن اور ندھیدھیاسن کے ذریعے سے سمادھی پانچ مہابھوتوں کی تمیز - پانچ کوشوں کی تمیز - اب چوتھی تمیز کا بیان شروع کرتے ہیں - جو ایشور اور جیو کی سرشٹیوں کی تمیز کا نام پاتی ہے ۔

۱ - دوئی ایشور نے بھی رچی ہے اور جیو نے بھی - ان کی تمیز اس غرض سے کی جاتی ہے - کہ چھوڑنے کے لائق جو بندھ ہے وہ صاف صاف سمجھ میں آجائے ۔

دوئی یعنی عالم کثرت دو طرح کا ہے - ایک ایشور کا رچا ہوا جگت جو بندھ کا باعث نہیں ہے - دوسرا جیو کا رچا ہوا جو بندھ کا باعث ہے - ان دونوں کی تمیز اس فصل میں اس غرض سے کی جاتی ہے - کہ جس بندھ سے جیو کو چھوٹنا ہے وہ صاف طور پر معلوم ہو جائے کہ کیا ہے - پھر اس سے آسانی کے ساتھ خلاصی ممکن ہے - چنانچہ اوّل ایشور کی سرشٹی بیان کرتے ہیں - ناظرین کو خیال رہے کہ جگت انادی ہے - یہاں کبھی پرلے ہے اور کبھی سرشٹی - ایک سلسلۂ لامتناہی دریا کے بہاو کی طرح جاری ہے - اس وقت ہم دنیا کو دیکھ رہے ہیں - ایک وقت وہ آئیگا کہ یہ نہ رہیگی اور پرلے ہو جائیگی - پھر جب جیووں کے کرم زور کریں گے تو ایشور کا سنکلپ ہوگا کہ میں سرشٹی رچوں اور ایک سے انیک ہو جاؤں - چنانچہ وہ اپنے سنکلپ سے جگت اور اُس میں رہنے والے جیووں کے اجسام رچیگا - اسی مضمون کی شرتیاں مختلف اُپنشدوں میں سے آچاریہ دیتے ہیں - یہ ایشور کی سرشٹی کے متعلق ہیں - ان مضامین کو شرح و بسط کے ساتھ دیکھنا ہو تو ناظرین میرے اُپنشد ملاحظہ فرمائیں ۔

☚ شویت اشوتر شاکھا والوں کی شرتی ہے - کہ مایا کو پرکرتی جانو - اور مایا والے کو ایشور جو خالق عالم کرتا ہے ۔

۳ - ائیتریہ اُپنشد میں آتا ہے کہ آتما ہی پہلے تھا - اسنے یہ دیکھا کہ میں خلقت کروں - چنانچہ اپنے سنکلپ سے لوکوں کو پیدا کیا ۔

۴ - غرض اس آتم روپ برہم سے یہ کل کائنات یعنی آکاش ہوا آگ پانی پرتھوی بنس پتی اناج اور جیووں کے اجسام ظہور میں آئے ہیں ۔ شویت اسٹوتر اُپنشد میں آتا ہے کہ مایا تو پرکرتی یعنی پیدا کرنے والی شے ہے اور ایشور مایا شکتی والا ہے جو ساکن و متحرک تمام عالم کو پیدا کرتا ہے - اسی طرح رگ وید کے ائیتریہ اُپنشد میں سرشٹی کو مایا کا روپ بتایا ہے - کہ پہلے یعنی پرلے کے بعد اور سرشٹی سے پہلے ایک آتما ہی آتما تھا جسکا دوسرا نام برہم ہے - اسنے یہ دیکھا یعنی بچار کہ میں لوکوں کو پیدا کروں چنانچہ عناصر خمسہ اور سب چیزیں اپنے سنکلپ سے پیدا کیں - ان شرتیوں سے دو باتیں ثابت ہوتیں - ایک تو یہ کہ سرشٹی ایشور کرتا ہے - دوسرے یہ کہ سرشٹی نقشہ خواب کی طرح مایا ہی یا جھوٹی ہے - اب اور شرتیاں لیتے ہیں ۔

۵ - یجروید کے تیتریہ اُپنشد میں آتا ہے کہ ایشور نے اس کا منا سے کہ میں ایک ہوں انیک ہو جاؤں اور خلقت کروں تپ کرکے تمام جگت پیدا کیا ۔

۶ - سام وید کے چھاندوگیہ اُپنشد میں آتا ہے - کہ یہ سب کچھ پہلے سَت تھا اُسنے بہت ہونے کے لئے دیکھا اور آگ پانی اناج اور برہمانڈ وغیرہ پیدا کیا ۔

۷ - اتھروید کے منڈک اُپنشد میں آتا ہے - کہ جسطرح آگ سے شعلے پیدا ہوتے ہیں اسیطرح اکشر پرش سے جڑ چیتن سب کچھ پیدا ہوتا ہی ۔

۸ و ۹ - برہدارنیک میں آتا ہے کہ کائنات پہلے غیر مشہود تھی - اب

نام وصورت سے مشہود کی گئی۔ براٹ وغیرہ میں یہ صاف نظر آتے ہیں۔ براٹ سے لگا کر منو۔ آدمی۔ گائے۔ گھوڑے۔ گدھے۔ بھیڑ بکری اور چیونٹی تک تمام عالم کثرت ہے ۔

پرلے ہیں جب سب چیزیں مالو بہت ایشور میں لے ہو جاتی ہیں۔ تو سرشٹی سے پہلے جیووں کے کرموں کی کشش سے ایشور میں یہ کامنا یا سنکلپ اٹھتا ہے کہ میں ایک سے انیک ہو جاؤں اور خلقت عالم کروں۔ چنانچہ وہ تپ کرتا ہے یعنی من سے دھیان کرتا ہے اور جگت رچتا ہے۔ یہ تیتریہ شرتی ہے۔ چھاندوگیہ میں لکھا ہے کہ سرشٹی سے پہلے ست یعنی ایک مالو بہت ایشور تھا۔ اس نے انیک ہونے کا سنکلپ کیا اور اناج یعنی پرتھوی اور پانی آگ پیدا کی جس سے یہ برہمانڈ بنا۔ یہاں تین عناصر تو بیان کر دئیے ہیں کیونکہ سب کو صاف صاف نظر آتے ہیں اور دو ہوا اور آکاش جو لطیف ہونے کی وجہ سے نظر نہیں آتے مفہوم رکھے ہیں۔ منڈک اپنشد میں آتا ہے کہ جس طرح آگ سے شعلے بلند ہوتے ہیں اسی طرح اکشر پرش یعنی مالو بہت چیتن یا ایشور سے جڑ چیتن سب جگت پیدا ہوتا ہے۔ برہدارنیک میں لکھا ہے کہ سرشٹی سے پہلے یہ جگت غیر مشہود یعنی ایشور میں لے تھا۔ سرشٹی ہونے پر نام وصورت والی چیزیں بنا بنا کر اس نے مشہود کیا۔ یہ چیزیں براٹ سے لگا کر جو سب سے بڑا جسم ہے چیونٹی تک ہیں جو سب سے چھوٹی چیز ہے۔ اسی طرح جگت کی ایشوری سرشٹی بنا کر اب آچاریہ یہ بتاتے ہیں کہ جیو کیا ہیں۔

۱۰۔ جیووں کے اجسام بنا کر ایشور ان میں داخل ہوا۔ شرتیاں اس طرح پران کے دھارن کرنے سے جیوپن کا ہونا بتاتی ہیں ۔

۱۱۔ ایشٹھان چیتن۔ سوکشم شریر۔ اور اس میں چیتن کا عکس تینوں ملکر جیو کہلاتے ہیں ۔

۱۲- ایشور کی مایا میں جسطرح اجسام بنانے کی طاقت ہے اسیطرح موہ کرنے کی بھی شکتی ہے - یہ جیووں کو موہتی ہے ٭

۱۳- اس موہ سے بے قدرتی کو پہنچکر جسم میں مقیّد جیو فکر و افکار میں مبتلا رہتا ہے - یہ مختصراً ایشور کا بنایا ہوا عالم کثرت ہے ٭

اجسام تمام مایا کاریہ ہیں - اسی واسطے جڑ ہیں - یہ چیتن اس وقت ہوتے ہیں. جب انہیں اپنے سنکلپ سے رچ کر چیتن ایشور ان میں داخل ہوتا ہے - جیو اور جڑ کا فرق یہ ہے کہ جیو میں پران ہیں اور جڑ میں نہیں - اس لئے پران جب نکل جاتے ہیں تو جسم کو مردہ سمجھا جاتا ہے - جیو پن کا یہ خاصہ عامہ بتاکر آچاریہ جیو کا سروپ کہہ لیتے ہیں کہ شدھ چیتن - انتہ کرن اور انتہ کرن میں چیتن کا عکس تینوں ملکر جیو کا نام پاتے ہیں - یہ جیو فکر و افکار اور رنج و غم سے دُکھ اُٹھاتے رہتے ہیں - بھلا کیوں - اس واسطے کہ جسم میں مقیّد رہتے ہیں - کرم کرتے ہیں اور اپنے کئے کے پھل یعنی سکھ دُکھ سے خلاصی نہیں پاتے - حقیقت میں ہر جیو شدھ برہم ہے - مگر مایا سے موہا گیا ہے آپ کو ایک الپ شکتی مانتا ہے اور دُکھ سُکھ اُٹھاتا ہے - مایا میں جسطرح جگت رچنے کی قابلیت ہے - اسیطرح موہنے کی بھی ہے - جیو اناد ہی کال سے موہ میں پھنسے ہوئے ہیں - یہ تمام ایشور سرشٹی ہے ٭

دوسری فصل جیو کی سرشٹی

ایشور کی عالم کبیر کی سرشٹی تمام و کمال بتاکر اب آچاریہ جیو کی سرشٹی سات غذاؤنکے تلاش سے بتاتے ہیں - یہ سات غذاؤں کا مضمون برہدارنیک اُپنشد میں ہے.

اعتا ہے - دیکھو سادھو ہابت جون ۱۹۱۶ء +

۱۴- برہدارنیک اُپنشد کے سات ان نامی براہمن میں جیو کے عالم کثرت کی سرشٹی بیان کی گئی ہے - یہ سات اناج گیان اور کرم سے باپ نے پیدا کئے ہیں +

۱۵- ایک خانیوں کو دیا - دو دیوتاؤں کو - چوتھا جانوروں کو - اور باقی تین اپنے لیئے رکھے +

۱۶- گیہوں وغیرہ - درش اور پورن ماسی کے یگیہ - دودھ - اور من بانی پران سات اناج ہیں +

۱۷- اگرچہ انہیں ماہیت کے لحاظ سے ایشور نے پیدا کیا ہے - مگر گیان اور کرم کے پہلو سے نظر سے جیو نے اناج بنا لیا ہے +

۱۸- پس یہ اسطرح ایشور کے بنائے ہوئے اور جیو کے بھوگ ہیں - جسطرح عورت کو باپ پیدا کرتا ہے اور خاوند بھوگتا ہے +

سات چیزیں جنہیں جیو اپنی غذا مانتا ہے - گیان اور کرم سے باپ یعنی خالق جیو نے رچے ہیں - گیان سے مراد ہے دیوتاؤں کا گیان جس کے ساتھ یگیہ کرم کیا جائے تو زیادہ پھل دیتا ہے - کرم کے معنی ہیں اس گیان سے خالی یگیہ - جیو دونوں طرح کے یگیہ کرتا ہے اور ان کے پھل میں اُسے بھوگ ملتے ہیں - یہی جیو کا سات اناجوں کا پیدا کرنا ہے جو مندرجہ ذیل ہیں - ایک تو گیہوں چاول وغیرہ ہیں جنہیں آدمی کھاتے ہیں - دوسری اور تیسری غذا دیوتاؤں کے متعلق ہے یعنی اماوس اور پورن ماسی کے یگیہ - چوتھی غذا دودھ ہے جو انسان و حیوان سب کے لیئے ہے - پانچویں چھٹی اور ساتویں غذا من بانی اور پران ہیں جنہیں آدمی خاصکر اپنی مانتا ہے - کیونکہ ان سے خود کام لیتا ہے - یہ

سات غذائیں جیو کی رچی ہوئی ہیں - اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ جیو نے انہیں کہاں بنایا ہے - بنایا تو ایشور نے ہے - بے شک ان ساتوں چیزوں کو ایشور نے پیدا کیا ہے - مگر یہ خیال جیو کی رچنا ہے کہ یہ غذائیں ہیں اور میرے بھوگ کے واسطے ہیں - اسواسطے انہیں جیو کی رچنا کہا گیا ہے - ہر چیز پیدا ایشور نے کی ہے اور اسکو بھوگتا جیو ہے - اسی کی مثال سے توضیح کرتے ہیں کہ عورت کو گو باپ پیدا کرتا ہے مگر وہ بھوگ میں خاوند یعنی دوسرے شخص کے آتی ہے - ایشور اور جیو سرشٹی کا یہی فرق بھی ہے ❊

۱۹ - مایا برتی سے ایشور کا سنکلپ خلقت شے کا باعث پیدا ہوتا ہے۔ ادھر من کی برتی سے جیو کا سنکلپ بھوگنے کا باعث واقع ہوتا ہے ❊

۲۰ - ایشور کی پیدا کی ہوئی چیزیں مثلاً جواہرات ایک حالت میں رہتی ہیں - بھوگ کے پہلوے نظر سے منوں کی برتیاں چونکہ مختلف ہوتی ہیں اس واسطے بھوگ طرح طرح کے ہوتے ہیں ❊

۲۱ - ایک کو جواہر ملنے سے خوشی ہوتی ہے - دوسرے کو نہ ملنے سے غصہ آتا ہے - بیراگ والا آدمی دیکھ کر نہ خوش ہوتا ہے نہ غضبناک ❊

۲۲ - غرض پیارا ہونا - نہ پیارا ہونا - اور بے پرواہی ہونی تینوں اوصاف جو جواہر میں کلپنا کئے گئے ہیں وہ جیو کی سرشٹی ہیں جن تینوں میں ایشور کے پیدا کئے ہوئے جواہر کا سروپ عام ہے ❊

چیز پیدا کرتا ہے ایشور - بھلا کس طرح مایا سے اور اس مایا میں اپنے سنکلپ سے - یہ ایشور سرشٹی ہے - جیو اسے بھوگ مان کر اس میں من وہائی کرتا ہے - یہ گویا ایشور سرشٹی میں اپنا دخل کر کے اسے اپنی سرشٹی بناتا ہے - ایشور کی رچی ہوئی چیز ایک حالت میں رہتی ہے - مختلف جیو مختلف کلپنائیں کر کے اسی ایک

چیز کو طرح طرح کی بنا لیتے ہیں - مثلاً فرض کرو کہ موتی ایشور نے بنایا ہے - یہ ایک چیز ہے اور سدا ایک ہی حالت میں رہتا ہے - مگر ایک جیوا سے لیکر خوش ہوتا ہے - دوسرے کو چونکہ ملتا نہیں وہ خفا ہوتا ہے - تیسرا سنیاسی اسی کو بے پرواہی سے دیکھتا ہے - یہ خوش ہونا خفا ہونا اور بے پرواہی برتنا تینوں کلپنائیں جیو کی رچی ہوئی ہیں - ایشور کی سرشٹی صرف وہ موتی ہے جو ان تینوں میں عام یعنی انوگت ہے - اسی کی توضیح ایک اور مثال سے کرتے ہیں ۔

۲۳ - بیوی بہن نند ماں وغیرہ مختلف رشتوں کے تعلق سے ایک ہی عورت میں طرح طرح کا فرق ہوتا ہے - سروپ وہی ایک رہتا ہے ۔

۲۴ - اس پر اعتراض اُٹھتا ہے کہ گیانوں میں فرق ہوا کرے - نام صورت والی عورت تو وہی ایک ہے - جیو اپنی کلپناؤں سے اسکے جسم میں تو کچھ فرق پیدا نہیں کر دیتے ۔

۲۵ - اس کا جواب یہ ہے کہ تم غلطی پر ہو - گوشت کی عورت علیحدہ شے ہے اور خیالی عورت علیحدہ - گوشت والی میں فرق نہ ہونے پر بھی خیالی عورتوں میں فرق ہیں ۔

دیکھو عورت ایک ہوتی ہے جس میں کسی قسم کا فرق کبھی راہ نہیں پاتا - مگر خاوند اسے بیوی سمجھتا ہے - بھائی بہن جانتا ہے - بھائی کی بیوی نند کہتی ہے - بیٹا ماں بتاتا ہے - یعنی ان کے ذہنوں میں اسی ایک عورت کے متعلق طرح طرح کے خیالات ہیں - اس پر معترض کہتا ہے - کہ ان کے خیالات مختلف پڑے ہوا کریں - اس ایک عورت کے جسم میں تو ان سے کچھ فرق راہ نہیں پاتا - پھر جیو کی سرشٹی کیا ہوئی - آچاریہ جواب دیتے ہیں کہ گوشت و پوست کی عورت جدا شے ہے - اور مختلف رشتہ داروں کی ذہنی عورت تو اپنے اپنے دل میں ہر رشتہ دار نے جدا جدا بنا رکھی ہے ۔

۲۶ - اگر یہ اعتراض کرو کہ وہم خواب سُوراج اور حافظے میں چیز سُوئے یا
ذہنی ٹیڑھی ہوا کرے - بیداری میں پرمان کے معلومات بھلا
خیالی کیونکر ہو سکتے ہیں ؟

۲۷ - تو ہمارا جواب ہے کہ پرمان کا عمل ہونے پر معلوم کے تعلق سے
بدھی کی جو صورت پیدا ہوتی ہے وہ ذہنی ہی ہوتی ہے -
یہی بات بھاشیہ کار اور بازتک کار نے کہی ہے ؟

۲۸ - جسطرح تانبا پگھلا کر سانچے میں ڈالا جائے تو یہ تانبا اس کی صورت
اختیار کرتا ہے - اسیطرح چت بھی چیز کی شکل وغیرہ پر لپٹ کر وہی صورت
اختیار کرتا ہے ؟

۲۹ - یا چیز کا پرکاش کرنے والی روشنی جسطرح چیز کی شکل اختیار کرتی ہے -
اسیطرح بشئے کی پرکاش کرنے والی بدھی بشئے کی صورت اختیار کرلیتی ہے
اور یہ بتایا گیا کہ ہر ایک رشتہ دار نے اپنے اپنے ذہن میں جدا جدا عورت بنا رکھی
ہے - معترض کہتا ہے کہ عورت کو ذہنی یا خیالی تو اسوقت تسلیم کیا جائے - جب
ہمیں رسی کے سانپ کی طرح کا وہم ہو - یا ہم خواب یا منوراج کے نظارے دیکھ رہے
ہوں - یا حافظے سے کام لیکر من میں عورت کی تصویر کھڑی کر رہے ہوں - عالم
بیداری میں پرمان یعنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں - پس عورت کو ذہنی یا
خیالی کیونکر کہا جا سکتا ہے - اسکا جواب یہ ہے کہ باہر جو ایشور کی بنائی ہوئی
عورت کھڑی ہے - اُسے تو ہم ذہنی نہیں بتاتے - مگر آنکھ اُس پر گئی ہے اور ہمارے
من میں جو عورت کی صورت یا علم پیدا ہوا ہے - اُسے ذہنی ماننا پڑتا ہے -
کیونکہ وہ علم ہمارا بنایا ہے - یہی بات بھگوت پوجیہ پاد شری شنکر آچاریہ
نے کہی ہے - جنہوں نے برہم سوتر اور اُپنشدوں پر بھاشیہ لکھے ہیں اور یہی شری

سُریشور آچاریہ نے مانا ہے جنہوں نے انہیں مضامین کو عام فہم شلوکوں میں منظوم کیا ہے اور جنہیں بارتک کار کا نام دیا جاتا ہے۔ صورت کے ذہنی ہونے کی توضیح دو مثالوں سے کرتے ہیں کہ جسطرح تانبا پگھلا کر سانچے میں ڈالا جائے تو برتن کی صورت اختیار کرتا ہے۔ یا روشنی جس چیز پر پڑتی ہے اسی کی صورت ہو جاتی ہے۔ اسیطرح انتہکرن کی برتی جس شے پر پڑیگی۔ اسی شے کی صورت بن جائیگی۔ چونکہ انتہکرن ہمارے اندر ہے۔ اس واسطے یہ شکل اندرونی یا ذہنی ہوگی۔ یہی ذہنی شکلیں اور ان کے تعلقات جیو کی سرشٹی کہلاتے ہیں جیسے سُریشور آچاریہ کا شلوک دے کر اُس سے نتیجہ اخذ کرتے ہیں۔

۳۰۔ پرماتا سے پرمان سیدھ ہوتا ہے۔ پرمان میں شے کی صورت اُٹھتی ہے۔ اور وہ پرمان شے سے تعلق پاکر شے کی سی صورت اختیار کرتا ہے۔

۳۱۔ اسطرح شے دو ہیں۔ مٹی کا گھڑا اور ذہنی گھڑا اور مٹی کا گھڑا پرمان کا شے ہوتا ہے اور ذہنی گھڑا ساکشی کا بھاسیہ ہے۔

انتہکرن ستوگن کا کاریہ ہونے کی وجہ سے مصفا ہے۔ اس میں چیتن کا عکس پڑتا ہے تو اسے پرماتا کہا جاتا یا علم کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ انتہکرن آنکھ وغیرہ اندریوں کے ذریعے سے باہر جاکر شیوں پر لپٹتا ہے تو اس پھیلاؤ کا نام پرمان ہے۔ اب یہ دیکھئے کہ پرماتا سے پرمان نکلا اور وہ پرمان شے تک گیا۔ وہاں شے سے تعلق پاکر اُس پر لپٹا۔ تو ظاہر ہے کہ جو شے کی صورت ہے وہی اختیار بھی کریگا۔ اس پرمان میں شے یوں نمودار ہوگا جیسے خواب کی صورت نمودار ہوا کرتی ہے۔ یہ نمود یعنی ذہنی نہیں تو اور کیا ہے۔ پس شے دو ٹھہرے ایک تو بیرونی مٹی کا گھڑا جو ایشور کا بنایا ہوا ہے اور جس پر پرمان جاکر اپنا عمل کرتا ہے

اور دوسرا ذہنی گھڑا جس کی شکل ہمارے اندر رہتی ہے - اس کو ساکشی پرکاشتا ہے - یہ منومے ہے ؞

تیسری فصل جیو سرشٹی بندھ کا باعث ہے

دو طرح کی سرشٹی بنائی گئی - جیو کی بنائی ہوئی اور ایشور کی بنائی ہوئی - یہاں سوال اُٹھتا ہے کہ ان دونوں میں سے بندھ کا باعث کونسی ہے - اسکا جواب آچاریہ یہ دیتے ہیں ؞

۳۲ - دُکھ سُکھ کے ہونے اور نہ ہونے کی وجہ سے جیو کی سرشٹی بندھ کا باعث ہے - ہوتی ہے تو دُکھ سُکھ ہوتا ہے - نہیں ہوتی ہے تو نہیں ؞

۳۳ - بیرونی اشیاء نہ ہوں جیسے خواب میں - تو بھی آدمی باندھا جاتا ہے - اور ہوں مثلاً سمادھی یا سشپتی میں تو بھی نہیں باندھا جاتا ؞

۳۴ - جسطرح کسی کا لڑکا دور دراز مقام پر سفر میں ہو - اور باوجودیکہ زندہ ہو مگر دھوکہ بازی کی خبر رسانی سے باپ اُسے مُردہ سمجھکر روتا ہے ؞

۳۵ - اس کے برعکس اگر مر گیا ہو اور باپ کو خبر نہ ہو تو وہ نہیں روتا - اسی طرح جیو کو بندھ میں پھنسانے والی چیز من کا جگت ہے ؞

بندھ کا باعث وہ جگت ہے جو جیو نے اپنے من میں رچ رکھا ہے - بھلا کیونکر اسطرح کہ یہ منومے جگت ہوتا ہے تو سُکھ دُکھ بھی ہوتا ہے اور اگر نہیں ہوتا تو سُکھ دُکھ بھی نہیں ہوتا - ایشور کا جگت سُکھ دُکھ کا باعث نہیں ہے کیا وجہ کہ وہ خواب میں ہمارے پیش نظر نہیں ہوتا ہے تو بھی ہمارے من کی رچی ہوئی کائنات خواب

ہمیں بندھ میں مبتلا رکھنی ہے۔ اور ہماری سمادھی یا سُشپتی کی حالت میں گو باہر ایشوَر کا جگت موجود رہتا ہے مگر ہمیں سُکھ دُکھ نہیں پہنچاتا۔ مثال سے یوں سمجھ لو کہ کسی شخص کا لڑکا دور دراز مقام پر زندہ و سلامت ہے۔ مگر کوئی دھوکہ باز آدمی باہر سے آکر اُس کے باپ سے یہ کہے کہ تمہارا لڑکا مر گیا تو وہ رونے پیٹنے لگیگا۔ اور اگر لڑکا حقیقت میں مر گیا ہے مگر باپ کو اُس کے مرنے کی اطلاع نہیں ہے تو اُسے کچھ رنج و غم نہ ہوگا۔ یہاں ایشوَر کی سرشٹی لڑکا ہے۔ باپ کا سُکھ دُکھ اس سے وابستہ نہیں بلکہ اس کے مرنے یا جینے کی جو کلپنا وہ اپنے من میں جگت میں کرتا ہے اُس سے متعلق ہے۔ اس پر اعتراض اُٹھتا ہے اور آچاریہ اس کا جواب دیتے ہیں ؎

۳۶ - اسطرح تو اشیاے بیرونی بے فایدہ ٹھہرینگی اور گیان واد ماننا پڑے گا۔ نہیں۔ منومے صورتیں بنانے کے لئے اشیاے بیرونی کی ضرورت رہیگی ؎

۳۷ - یا اشیاے بیرونی بے فایدہ بھی رہیں۔ ہم انہیں ہٹا نہیں سکتے۔ ان کا قیام فایدے کے تابع نہیں۔ پرمان کا تابع ہے ؎

جب بندھ کا کارن ہمارے من کی سرشٹی ٹھیری تو ایشوَر کی سرشٹی بیفایدہ رہی۔ اور ہم بگیان وادی بودھ بن گئے۔ جو کہتے ہیں کہ جگت من سے ہی اُٹھتا ہے اور من میں ہی لے ہو جاتا ہے۔ نہیں بات یوں نہیں ہے۔ بلکہ من کی سرشٹی بنتی ہی بیرونی ایشوَر سرشٹی کی چیزوں کی ذہنی صورتوں سے ہے۔ اگر بیرونی چیزیں ہی نہیں مانو گے تو ذہنی صورتیں آئینگی کہاں سے۔ اسواسطے ایشوَر کی سرشٹی بے فائدہ نہیں ہے۔ معترض اس پر یہ کہتا ہے کہ ذہنی صورتیں بیرونی دنیا کی چیزوں کی محتاج نہیں ہیں۔ کیونکہ من کے سنسکار انہیں خواب کی طرح رچ سکتے ہیں

اسواسطے ایشور سرشٹی بے فایدہ ہی ٹھہرتی ہے - آچاریہ جواب دیتے ہیں کہ بیفایدہ رہے - مگر ہم اسے نظر کے سامنے سے ہٹا تو نہیں سکتے - کیونکہ یہ مان سیدھ ہے - بافایدہ و بے فایدہ کا لاحاصل سوال ہی کیوں اُٹھایا - اب اور اعتراض کو لیتے ہیں ؏

۳۸ - اگر منومے سرشٹی بندھ کا باعث ہے تو اپنی ضد سے شانت ہوجائیگی - اسلئے یوگ کرنا چاہئے - برہم گیان سے کیا حاصل ہے ؎

۳۹ - اس کا جواب یہ ہے کہ وقت کے وقت تو یوگ سے دوئی کی شانتی ہو سکتی ہے - مگر یہ ابانت کی منادی ہے کہ آیندہ جنموں کا ناش برہم گیان کے بغیر ناممکن ہے ؎

بندھ کا باعث منومے سرشٹی ہے تو اپنی ضد یعنی من کی برتیوں کے روکنے سے بندھ رفع ہو جانا چاہئے پس ضرورت یوگ کی ہے جس میں من کی برتیوں کا نرودھ کیا جاتا ہے - نہ کہ برہم گیان کی - آچاریہ اس اعتراض کا جواب یہ دیتے ہیں کہ وقت کے وقت یعنی جب تک سمادھی لگی رہیگی - بیشک من کی کلپنا کی ہوئی دوئی بندھ کا باعث نہ بنیگی - مگر جہاں سمادھی سے اُتھان ہوا - اور بندھ ہی کا نول موجود رہیگا - پس اگر آیندہ جنموں کے بندھ سے چھوٹنا چاہتے ہو تو برہم گیان ہی کا سہارا ڈھونڈھو - شُرتی کی منادی ہے کہ "ایک برہم ہی کو جان کر آدمی موت سے چھوٹتا ہے موکش کا اور کوئی راستہ نہیں ہے" - اب اور اعتراض کو لیتے اور اس کا جواب دیتے ہیں ؎

۴۰ - ایشور کی سرشٹی گو غائب نہ ہو - مگر اس کو متھیا سمجھنے سے وحدت وجود کو ماننے والے بے دوئی برہم کے گیان پر پہنچ سکتے ہیں ؎

۴۱ - پرلے میں اگرچہ ایشور سرشٹی لے ہو جاتی ہے - مگر چونکہ گورو اور شاستر نہیں ہوتے - اس لئے متھیا دوئی کے نہ ہونے پر بھی

برہم گیان نہیں ہو سکتا۔

۲۴۔ ایشور کا رچا ہوا کارخانۂ دوئی گیان کا بادھک نہیں ساوھک ہے۔
چونکہ اُسے ہٹا نہیں سکتے اس لیئے دور ہے۔ کیوں اسکی پرخاش کرتے ہو۔
معترض کہتا ہے کہ موکش کے معنی ہیں دوئی کا نہ رہنا۔ اگر موکش میں سرشٹی نہیں بھی رہی تو بھی ایشور سرشٹی رہیگی اور دوئی بدستور سابق بنی رہیگی۔ اس حالت میں موکش کیسی۔ آچاریہ جواب دیتے ہیں۔ کہ ایشور کی سرشٹی بنی رہے۔ یہ موکش کی حارج نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ دوئی کا بالکل مفقود ہو جانا موکش نہیں ہے۔ بلکہ یہ سمجھے ہونا چاہئے کہ دوئی متھیا ہے۔ متھیا چیز ذات احد میں دوئی پیدا نہیں کر سکتی۔ پس ایک بے دوئی برہم کے ماننے والے متھیا دوئی کے رہتے ہوئے بھی برہم گیان کو پہنچ سکتے ہیں۔ وجہ یہ کہ گورو اور شاستر گیان دینے کو موجود ہیں۔ پرلے کے وقت گو تمام دوئی لے ہو جاتی ہے۔ مگر چونکہ گورو اور شاستر نہیں ہوتے۔ اس لیئے برہم گیان کو پہنچنا ناممکن ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ایشور کا رچا ہوا کارخانۂ دوئی گیان کی ضد نہیں ہے بلکہ اُلٹا گیان کا وسیلہ ہے۔ چونکہ اسے ہٹا نہیں سکتے۔ اسلیئے رہے۔ اس کی پرخاش نہ کرو۔

چوتھی فصل دو قسموں کی جیو سرشٹی

اوپر بتایا گیا کہ ایشور سرشٹی موکش میں حرج نہیں ڈالتی اور جیو سرشٹی بندھن کا باعث ہے۔ اب آچاریہ جیو سرشٹی کی قسمیں بیان کرتے ہیں تاکہ انہیں اچھی طرح سمجھ کر موکش پانے کے وسیلے آدمی عمل میں لا سکے۔

۴۳ - جیو کا عالم دوئی دو طرح کا ہے۔ شاستر کے مطابق اور شاستر کے مخالف

شاستر کے مطابق والے کو کشفِ حقیقت ہونے تک اختیار کرنا چاہیے ❊

۴۴ - شاستر کے مطابق منومے جگت یہ ہے کہ آدمی آتم روپ برہم کا

بچار کرتا رہے۔ کشفِ حقیقت ہونے پر شرتی کا حکم ہے کہ پڑھنا چھوڑ دینا چاہیے ❊

جو منومے جگت بندھ کا باعث ہے وہ دو طرح کا ہے۔ ایک شاستر کی تعلیم کے

مطابق اور دوسرا مخالف۔ اس میں پہلی قسم کو کشفِ حقیقت یعنی برہم گیان ہونے

تک جاری رکھنا لازم ہے۔ اس کا سروپ یہ بچار کرتے رہنا ہے کہ برہم میں ہوں

ظاہر ہے کہ یہاں پڑھنے مطالعہ کرنے اور سوچنے کی ضرورت ہے۔ یہ مطالعہ

برہم گیان ہونے تک جاری رہنا چاہیے۔ گیان ہو جائے تو شرتی کہتی ہے کہ

پڑھنا چھوڑ دو۔ نیچے شرتیاں لکھتے ہیں ❊

۴۵ - دانا آدمی کو چاہیے کہ کتابیں پڑھ کر بار بار انکی مزاولت کرکے -

اور پرم تتو یعنی برہم کو جانکر انہیں یوں چھوڑ دے جسطرح کھانا پک

چکتا ہے تو جلتی لکڑی کو بجھا کر چھوڑ دیتے ہیں ❊

۴۶ - کتابوں کی مزاولت کرکے گیان بگیان کے شایق دانا آدمی کو چاہیے کہ

بعد میں یوں چھوڑ دے جسطرح چاول نکالکر بھوسے کو چھوڑ دیا کرتے ہیں ❊

۴۷ - مستقل مزاج آدمی کو لازم ہے کہ برہم کو جان کر اسمیں عقل کو قایم کرے -

بہت سے شاستر نہ پڑھے کیونکہ یہ بانی کا تھکانا اور عقل کا ناس ہے ❊

۱۴۸ - اُسی ایک برہم کو جانو اور سب باتیں چھوڑ دو۔ دانا بانی کو من میں

روکے وغیرہ وغیرہ۔ اس قسم کی شرتیوں کا مطلب صاف ہے ❊

ان سب شرتیوں کے معنی کرنے کی ضرورت نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ برہم گیان

کی جو کتابیں پڑھو وہ اس غرض سے پڑھو کہ گیان ہو کر تم پرم کشٹ کا راستہ

کھلے - نہ کہ تم کتاب کے کیڑے بنے رہو - بحث و مباحثے میں لوگوں کو ہر اسکو سبب
تمہاری علمی لیاقت کی تعریفیں کیا کریں - برہم گیان کی کتابیں پڑھو تو حقیقت کو
پہنچو تا کہ من میں شانتی آئے - نہ یہ کہ کتابوں کے بن میں ادھر ادھر بھٹکتے پھرو
غرض گیان لیکر کتابوں کو طاق پر اٹھا کر رکھ دو - ورنہ العلم حجاب الاکبر کا مسئلہ
تم پر صادق آئیگا - یہ شاستر کے مطابق منومے جگت ہوا - اب شاستر کے مخالف
منومے جگت کو لیتے ہیں ٭

۴۹ - شاستر کے مخالف منومے جگت بھی دو طرح کا ہے - تیبر اور منَدا -
کام کرودھ وغیرہ تیبر میں داخل ہیں - منو راج مندا سے ہیں ٭

۵۰ - ان دونوں کو گیان شروع کرنے سے پیشتر ہی چھوڑنا چاہیے تاکہ گیان
کے لئے سکو یتم اور سمادھان کو اسی وجہ سے ساودھنوں میں لیا گیا ہے ٭

۵۱ - گیان ہونے کے بعد میں بھی انہیں جیون مکتی کی سدھی کے لئے ترک کرنا
ہی لازم ہے - کام کرودھ وغیرہ کلیشو میں جو مبتلا رہتا ہے اسے جیون مکتی کہاں
شاستر کے مخالف جو منومے جگت ہے اس کی دو قسمیں ہیں - ایک تیبر دوسرا
مندا - کام کرودھ لوبھ موہ اہنکار وغیرہ جنہیں بھگوت گیتا میں آسری سمپت باطینت
شیطانی کا نام دیا گیا ہے تیبر منومے جگت میں داخل ہیں - اور منو راج یعنی بیٹھے
بیٹھے من میں سلسلہائے خیالات کا اٹھتے رہنا مند منومے جگت ہیں - آچاریہ
کہتے ہیں کہ انہیں ودیا نت شروع کرنے سے پیشتر ہی چھوڑ دینا چاہیئے - اسی وجہ
سے سادھن چتشٹے رکھے گئے ہیں - شم دم وغیرہ جگیاسو سے پہلے اسی غرض سے
کرائے جاتے ہیں کہ کام کرودھ وغیرہ چھوٹیں - اور سمادھان یعنی یکسوئی قلب کی
ہدایت اسی مطلب سے کی جاتی ہے - کہ من میں منو راج کے نقشے نہ بندھا کریں -
پھر یہ بھی خیال رہے کہ گیان ہونے کے بعد بھی ان کا ترک ضروری ہے کیونکہ یہ

جیون مکتی میں خلل اندازی کیا کرتے ہیں۔ غرض کیا گیان سے پہلے اور کیا گیان کے بعد دونوں حالتوں میں ہی ان کا ترک کرنا لازم ہے ؛

پانچویں فصل۔ کام کرودھ وغیرہ کا علاج

جیوسرشٹی کی دو قسمیں بتا کر اب آچاریہ پہلی قسم یعنی کام کرودھ وغیرہ کے ترک کرنے کو کہتے ہیں ؛

۵۲۔ اگر معترض کہے کہ جیون مکتی نہ ہو۔ میں صرف اس بات سے ہی کرتارتھ ہو جاؤنگا کہ مجھے پھر جنم نہ ہو۔ تو بھائی تجھے پھر جنم کیوں نہ ہوگا۔ کیونکہ تو سورگ پر صبر کئے بیٹھا ہے ؛

۵۳۔ اس پر اگر کہے کہ افراط و تفریط کے نقص سے سورگ کا خیال تو چھوڑنے لائق ہی ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ تو سخت نقص والے کام کرودھ ہی کو کیوں نہیں چھوڑ دیتا ؛

اوپر جو یہ بتایا کہ جیون مکتی کے لئے کام کرودھ وغیرہ چھوڑنے ضروری ہیں۔ اس پر معترض کہتا ہے کہ مجھے جیون مکتی نہیں چاہئے۔ صرف بدیہہ مکتی چاہتا ہوں جس سے پھر دنیا میں جنم نہ ہو۔ اس واسطے کام کرودھ وغیرہ نہیں چھوڑوں تو کیا حرج ہے۔ آچاریہ جواب دیتے ہیں کہ تو جو جیون مکتی کو اس غرض سے چھوڑتا ہے کہ اس لوک کے بھوگ بھوگتا رہے۔ تو بدیہہ مکتی کا خیال بھی اسی مطلب سے چھوڑنا پڑیگا کہ سورگ کے بھوگ بھوگوں۔ وہاں سے کرم بھوگ ختم ہونے پر کیوں نہ نکالا جائیگا اور تجھے پھر سنسار میں کیونکر جنم نہ ہوگا۔ اس پر

معترض کہے کہ سنجوگ کے بھوگوں میں چونکہ کرم پھل کے مطابق بیشی و کمی ضرور ہوتی ہے۔ اس واسطے حسد کی آگ میں جلنے سے چھوٹنے کے لئے ان بہشتی بھوگوں کا چھوڑنا ہی اچھا ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ پھر ان کی جڑ کام کرودھ وغیرہ ہی کو کیوں نہیں چھوڑ دیتا۔

۵۴- حقیقت جان کر بھی اگر تو کام کرودھ وغیرہ کو نہیں چھوڑ سکتا تو تجھ شاستر کا رستہ چھوڑ کر چلنے والے کا آچار بچار تیری مرضی کے مطابق رہے گا۔

۵۵- بے دوئی برہم کو جان کر اگر یہ حال رہا تو ناپاک چیزوں کو کھانے میں بھلا برہم گیانی اور کتّے میں کیا فرق رہا۔

۵۶- گیان سے پہلے تو یہ کام کرودھ وغیرہ صرف من کے نقص تھے۔ اب گیان پا کر گیانی کے لئے زمانے کی مذمّت کا باعث بنے۔ اس گیان کی جتنی تعریف کی جائے تھوڑی ہے۔

۵۷- گیانی ہو کر بھڑووں اور سؤروں کے مانند نہ بن۔ بلکہ من کے تمام نقص چھوڑ کر دیوتاؤں کی طرح پوجنے لائق بن۔

برہم گیانی ہو کر بھی آدمی کام کرودھ میں پھنسا رہا تو ظاہر ہے کہ شاستر کا رستہ چھوڑ کر جا ہے جس کے ساتھ چاہے جو کھا پی لیا کریگا اور جا ہے جیسے بھوگ بھوگ لیا کرے گا۔ پھر بھلا ایسے شخص میں اور کتّے میں کیا فرق رہا۔ وہ بھی ہر شے کھا پی لیتا ہے۔ یہ گیان کیسا کہ گیانی بننے سے پیشتر تو کام کرودھ وغیرہ صرف من کے نقص تھے۔ اب جگ ہنسائی اور زمانے کی مذمّت کا باعث بن گئے۔ پس گیانی ہو کر آدمی کو کتّوں اور سؤروں کی طرح نہ بننا چاہئے۔ کہ وہ چاہے جو کچھ کھا لیا کرے۔ نہ رنڈی کا بھڑوا بننا چاہئے کہ چاہے جو

جو بھوگ لیا کرے۔ بلکہ دیوتاؤں کی طرح پوجنے کے لائق بننا چاہیے۔ اس تمام بحث کا نتیجہ نیچے دیتے ہیں۔

۵۸ - کام کرودھ وغیرہ میں نگاہ نقص کرنی ان کے ترک کا باعث ہوتی ہے موکش شاستر میں یہ علاج معروف ہے۔ اس کو ڈھونڈھو اور خوش رہو۔

یہاں سوال اُٹھتا ہے کہ ان کام کرودھ وغیرہ کو چھوڑیں کیونکر۔ جواب یہ ہے کہ موکش شاستر یعنی ویدانت جسطرح بتلاتا ہے۔ انہیں اس نظر سے دیکھنا چاہیئے کہ بُری چیزیں ہیں۔ سنسار میں پھنساتی ہیں۔ دیرپا نہیں ہیں۔ انجام خراب ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان باتوں کو بچارا کرو اور بشیوں سے پرہیز کیا کرو۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ کام کرودھ وغیرہ چھوٹ گئے تو جیون مکتی کا آنند آدمی بھوگیگا۔

یہ تمام بحث اُن لوگوں کے جواب میں ہے جو بے سوچے سمجھے یہ کہا کرتے ہیں کہ برہم گیانی کی نظر میں چونکہ ہر شے برہم روپ ہے۔ اسواسطے وہ چاہے جو چیز چاہے جسکے ساتھ کھالے۔ اور چاہے جو لنسا کام دھرم اور اخلاق کے خلاف کر گزرے یہ بات تو اسوقت ہو سکے۔ جب تمام زمانہ برہم گیانی ہو جائے نہ کہ صرف ایک خاص شخص۔ جب مجمع کثیر اگیانی ہے اور اُسے دھرم کی راہ چلانا ہے تب برہم گیانی کا تو اُلٹا فرض مریادا پر چلنا ہے نہ کہ اسکا توڑنا۔ وجہ یہ ہے کہ جیسا وہ کریگا اور لوگ اسے قابل تعظیم سمجھ کر اس کی تقلید باعث فخر سمجھینگے پس لوگوں کے لئے نمونہ بننے کے واسطے برہم گیانی کو بشیوں سے پرہیز واجب ہے اور دھرم کی راہ چلنا لازمات میں سے ہے۔ سری کرشن بھگوان گیتا میں کہتے ہیں۔

دنیا میں بڑے آدمی جو کرتے ہیں — چھوٹے بھی ان مطابقت بھرتے ہیں
ہیں کام بڑوں کے سب نمونے کے کام — سب پانوں انہیں کے پانوں پہ دھرتے ہیں

چھٹی فصل اضطراب کا علاج

کام کرودھ وغیرہ کا علاج وشیوں سے بیراگ بتایا گیا۔ اب سوامی جی جگت کی دوسری قسم کو آچاریہ لیتے ہیں اور اس کا علاج بتلاتے ہیں۔ یہ منوراج ہے یعنی من میں خیالات کے سلسلوں کا اٹھتے رہنا۔ اسی کا دوسرا نام وکشیپ یا اضطراب ہے ؎

۵۹ - اگر کہو کہ کام کرودھ وغیرہ کا ترک تو ضروری ہے مگر منوراج میں کیا حرج ہے تو یاد رکھو کہ تمام نقصوں کا بیج یہی ہے۔ جیسے بھگوان کرشن نے شریمد بھگوت گیتا میں کہا ہے ؎

۶۰ - لیتے ہیں دل میں لذتوں کا جو مزا　　لذات سے ہوتا ہے تعلق پیدا
ہوتی ہے تعلق سے ہویدا خواہش　　خواہش سے ہوا کرتا ہے پیدا غصہ

معترض کہتا ہے کہ کام کرودھ وغیرہ چونکہ دنیا میں پھنسانے والی چیزیں ہیں۔ اسواسطے انہیں چھوڑنا ہی اچھا ہے مگر منوراج میں کیا حرج ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جتنے دوش یا اخلاقی و روحانی عیوب ہیں ان کا بیج بھی منوراج ہے۔ چنانچہ اسکے ثبوت میں گیتا کے دوسرے ادھیائے کا شلوک ۶۲ نقل کرتے ہیں۔ آدمی گھر میں بیٹھا من ہی من میں وشیوں کے خیالات سوچتا رہیگا تو ظاہر ہے کہ اس سوچنے سے وشیوں کے ساتھ تعلق پیدا ہوگا۔ اور یہ تعلق بڑھ کر اس خواہش کی صورت اختیار کر لیگا کہ وشئے مجھے ملیں۔ چونکہ ہر خواہش کا پورا ہونا امر محال ہے۔ اسواسطے غصہ پیدا ہوگا۔ آگے بھگوان کہتے ہیں کہ غصے سے موہ پیدا ہوتا ہے اور موہ سے حافظے میں قصور آتا ہے۔ اس قصور سے عقل کا ناس ہو جاتا ہے اور آدمی درجۂ انسانیت سے گر کر جانور بن جاتا ہے۔ دیکھو منوراج سے ہی تمام

پیدا ہوتے ہیں - پھر اس منوراج کا علاج کیا ہے سنو ۔
منوراج کو نربکلپ سمادھی سے جیت سکتے ہیں - جس کا پہلا قدم سبکلپ سمادھی
ہے - اور اس کی مدد سے آسانی کے ساتھ لگ سکتی ہے ۔
من کے تمام نقص دور ہو جائیں - آدمی ایکانت میں رہے - اور اوم شبد کا
لمبا اچارن کیا کرے - تو ایسا کرنے سے منوراج جیتا جا سکتا ہے ۔
ج کے جیتنے کا طریق یہ ہے کہ آدمی نربکلپ سمادھی لگائے - نربکلپ سمادھی وہ
ہے جس میں تمام برتیوں کا نرودھ ہو جاتا ہے اور آتما کا پرکاش ہوتا ہے - اسکا
دم سبکلپ سمادھی ہے جس میں کسی ایک تتو یا گورو یا اشٹ دیوتا کی مورت کا
ن کیا جاتا ہے - غرض اُپاسنا وہ شے ہے جس سے اضطراب قلب دور ہوتا
سمادھی کا مفصل بیان میری کتاب یوگ درشن واشٹانگ یوگ اور راج
یں دیا ہوا ہے - یہاں سب نہیں دیا جا سکتا - دوسرا طریق آچاریہ یہ بتاتے
کہ من کے دوش یعنی کام کرودھ وغیرہ آدمی بیراگ اور نشکام کرموں سے دور
ایکانت میں بیٹھا کرے - اور لمبے سُر میں اوم اوم رٹا کرے - اس سے
راب دور ہو جائیگا ۔
منوراج کو جیت لیا تو خالی من ہو کر آدمی گونگے کی طرح بیٹھے گا - اسی پد کو
وشسٹ مہاراج نے شری رامچندر کو طرح طرح سے سمجھایا ہے ۔
گیان ہونے پر منظور نہیں رہا کرتا - جب من سے منظور کو نکال دیا جاتا
ہے تو موکش کا پرم آنند آدمی محسوس کرتا ہے ۔
سوچے تک بے میل شاستر کو بچارنے - آپس میں سمجھانے بجھانے - اور
واسناؤں کے چھوڑنے کے بغیر موکش پد آدمی کو نہیں ملتا ۔
جب بھوگ دینے والے کرموں سے من میں اضطراب پیدا ہو - تو ابھیاس کے

کمال سے اُسے پھر کیسو کیا جا سکتا ہے ۔

آدمی جب خیالات کے سلسلوں پر فتح نصیب ہو جاتا ہے تو اس
خالی رہنے لگتا ہے اور بعینہ گونگے کا سا حال ہو جاتا ہے ۔ جو کچھ سوچا نہیں
نربکلپ سمادھی کی حالت ہے ۔ یوگ واسشٹ میں مہاراج وسشٹ
رامچندر جی کو اسی پد پر پہنچنے کی ہدایت طرح طرح سے کی ہے ۔ چنانچہ یوگ
شلوک نقل کرتے ہیں کہ جب گیان ہو جاتا ہے تو دوئی کے نظارے
یعنی من میں خیالات کے سلسلے نہیں اُٹھنے پاتے یہی موکش پد کہلاتا ہے
پہنچنے کا طریق یہ ہے کہ آدمی عرصۂ دراز تک بے بَل شاستر یعنی ویدانت
اوروں کے ساتھ اسے پڑھے پڑھائے ۔ اور بشیوں کی واسنائیں چھوڑ
ایسا کرنے سے من کا وکشیپ دور ہو جائیگا ۔ کبھی پرانے کرموں کے زور
اگر پھر عود کر آئے تو عرصۂ دراز تک من کے روکنے کا جو ابھیاس
رہا ہے ۔ اسی سے کام لے کر من کو پھر روکنے کی کوشش کرے ۔ یہ تو اس
حال ہوا جسے کبھی کبھی اضطراب ستاتا رہتا ہے ۔ اب اُس شخص کو
کبھی بھی اضطراب نہیں ہوتا ۔

۶۷ ۔ جسے کبھی بھی اضطراب نہیں ہوتا ۔ اُسے برہم گیانی نہ کہنا چاہئے ۔
وہ تو خود برہم روپ ہے ۔ یہ ویدانت کے جاننے والے کہتے ہیں

۶۸ ۔ دید و علم دید دونوں کو چھوڑ کر جو محض ذات ہو کر قیام رکھتا ہے
وہ خود برہم ہے ۔ نہ کہ برہم گیانی ۔

۶۹ ۔ جیون مکتی کی انتہائی حالت چونکہ جیو سرشٹی کے نہ کرنے سے
حاصل ہوتی ہے اس سبب سے ایشور سرشٹی سے اسکی تمیز بتائی گئی ۔
جس شخص کا من بالکل مسکّن ہو اور اس میں خیالات کے سلسلے نہ اُٹھیں

گیانی یا برہم کا جاننے والا نہ سمجھے۔ کیا وجہ کہ برہم کا جاننے والا تو اُسے کہتے ہیں
شاستر اور گورو سے بہ پروکش گیان لیا ہے کہ برہم ہے یا میں برہم ہوں۔ جو
من میں خیالات نہ اُٹھنے کی وجہ سے اپروکش طور پر خود انوبھو کرتا ہے
گیان سروپ برہم ہوں اور یہ سب جگت برہم روپ ہے۔ وہ برہم کا
والا نہیں بلکہ برہم روپ ہے۔ چنانچہ ودیارنیہ آچاریہ مہاراج وسشٹ کا
نقل کرتے ہیں کہ برہم کے درشن ہونے یا نہ ہونے دونوں متضاد خیالوں سے
خلاص ہوکر جو شخص ذات محض یا سروپ میں قیام رکھتا ہے۔ اُسے برہم گیانی
سزاوار نہیں وہ تو خود برہم ہے۔ جیون مکتی کی اس انتہائی حالت پر جو نکہ
ایشور کی سرشٹی کی یہ تمیز آدمی کو پہنچاتی ہے۔ اس واسطے اس باب میں
شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ باب کے آخر شلوک میں پہلے شلوک
آچاریہ نے یہ بتایا ہے کہ جیو اور ایشور کی سرشٹی کی تمیز کی اصلی غرض کیا ہے؟

پانچواں باب

مہاواکیہ وویک یا مہاواکیوں کے معنی کی تمیز

پہلی فصل رگ وید کا مہاواکیہ

اس باب کے سمجھنے کے لئے ناظرین کو یاد رہے کہ ویدوں کے آخری حصے یعنی اپنشدوں میں

جو جملے کرم اُپاسنا گیان مایا جیو ایشور یا برہم کے متعلق آتے ہیں۔ اُن سب کو واکیہ کہ
مہاواکیہ وہ جملے نام پاتے ہیں۔ جن میں جیو اور برہم کی یکتائی بتائی گئی ہے۔
بہت ہیں۔ مگر چاروں ویدوں کے چار مہاواکیہ سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ یہ چا
انکے معنی ذیل میں دئیے جاتے ہیں ٭

رگ وید کا مہاواکیہ پرگیانم آنندم برہم ہے جو ایتریہ اُپنشد میں
اس کے معنی ہیں گیان سروپ جیو آنند سروپ برہم ہے۔ یجُر وید کا مہا
اہم برہم اسمی ہے۔ جو برہدارنیک اُپنشد میں آتا ہے۔ اس کے
میں جیو برہم ہوں۔ سام وید کا مہاواکیہ تت توام اسی ہے جو چھاند
میں آتا ہے۔ اس کے معنی ہیں وہ برہم تو جیو ہے۔ اتھروید کا مہاواکیہ ا
ہے جو مانڈوکیہ اُپنشد میں آتا ہے۔ اس کے معنی ہیں یہ جیو آتما برہم ہے

ان چاروں میں گیان - میں - تو - اور یہ - چار الفاظ جیو
میں ہیں۔ جو اپنے آپ کو محدود الپگیہ اور الپ شکتی مانتا ہے۔ تین مہاو
لفظ برہم اور ایک میں وہ ایشور کے معنی دیتا ہے۔ جو اپنے آپ کو
سروگیہ سرو شکتیمان مانتا ہے۔ لغوی معنی لئے جائیں تو محدود جیو کی
ایشور کے ساتھ یکتائی نہیں ہو سکتی۔ اسواسطے مرادی معنی لئے جائیں گے
کہتے ہیں۔ جیو اور ایشور میں جو فرق ہے وہ محض اُنکی اُپادھیوں کی وجہ
اگر جیو کی محدودیت کی اُپادھی سے قطع نظر کریں اور ایشور کی غیر محدودیت کی
سے۔ تو دونوں کے ادھشٹھان چیتن شُدھ برہم رہ جائیں گے۔ جن
یکتائی ہو سکتی ہے جسطرح گھڑے اور مکان کی اُپادھیوں کا خیال چھوڑ دیں
میں ہی ایک آکاش رہ جاتا ہے۔ اس کو بھاگ تیاگ یا جہتی اجہتی لکش
ہیں جسمیں ایک بھاگ یعنی اُپادھی کا حصّہ چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اور دوسرے حصّے

چیتن میں یکتائی لے لی جاتی ہے ؎

ویدانت کی زیادہ تر کتابوں میں مہاواکیوں کے معنی اس طرح کئے جاتے ہیں جسطرح اوپر دئیے گئے۔ پنچ دشی پرانی کتاب ہے اسواسطے اس میں معنی اور طرح کئے گئے ہیں۔ آچاریہ کا مطلب صرف جیو اور برہم کی یکتائی دکھانے سے ہے۔ اسواسطے الفاظ کے سیدھے سادہ معنی دیدئیے ہیں تاکہ ہر ایک آسانی کے ساتھ سمجھ سکے۔ برہم پد کو پہنچنے کے لئے چار قسم کی تمیز پہلے چار بابوں میں بتائی گئی ہے یہ پانچویں تمیز ہے جس میں مہاواکیوں کے معنی سچارنے سے جیو اور برہم کی ایکتا یہ پہنچتے ہیں۔ پہلے رگوید کا مہاواکیہ لیتے ہیں ؎

۱- جس سے دیکھتے ہیں۔ سُنتے ہیں سونگھتے ہیں۔ بولتے ہیں۔ اور مزیدار و بے مزہ جانتے ہیں۔ وہ **پرگیان** ہے ؎

۲- چومکھے برہما۔ اندر۔ دیوتاؤں۔ آدمیوں۔ گھوڑے گائے وغیرہ جانوروں میں ایک برہم ہے۔ اسواسطے وہ گیان روپ برہم مجھ میں بھی ہے ؎

رگوید کا مہاواکیہ ہے۔ **پرگیانم برہم** (گیان برہم ہے) اول پرگیان کے معنی کھولتے ہیں۔ کہ جس گیان سے آدمی دیکھتا سُنتا وغیرہ ہے اُسے پرگیان کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ پرگیان یا گیان روپ برہم سب سے اعلےٰ مخلوق برہما میں داخل ہو کر اُسے چیتن کر رہا ہے۔ یہی دیوتاؤں کے راجہ اندر میں ہے۔ یہی دیوتاؤں میں ہے۔ یہی سب آدمیوں اور جانوروں میں ہے۔ وجہ کیا کہ سب چیتن ہیں۔ پس یہی گیان روپ برہم مجھ میں بھی ہے۔ اور اسیواسطے آئین ہم ہو تمام چیزوں میں بھلا برہم کسطرح ہے۔ اگر اسطرح مانا جائے جسطرح گھڑے میں پانی بھرا ہوتا ہے۔ تو جیسا پہلے بتا آئے ہیں برہم محدود ہو کر فانی ٹھہریگا۔ اسواسطے

گیان سروپ برہم برہما سے لگاکر چیونٹی تک سب جسموں میں اسطرح ویاپک ہے جسطرح خواب میں عالم خواب کے ہر نقشے میں ویاپک ہوتا ہے۔ نام و صورت والے نقشے تمام متھیا ہیں۔ اسواسطے ایک برہم ہی برہم ہے۔ اسیطرح میرا ستھول سوکشم اور کارن شریر متھیا ہے۔ ایک وہ گیان سچا ہے جو تینوں کے تماشوں کا ناظر یعنی دیکھنے والا ہے۔ وہی برہم ہے اور وہی سروپ سے میں ہوں۔ پس میں برہم ہوں ٭

دوسری فصل۔ یجر وید کا مہاواکیہ

رگ وید کے مہاواکیہ پرگیانم برہم کے معنی بتاکر اب اچاریہ یجر وید کے مہاواکیہ اہم برہم آسمی (یعنی برہم ہوں) کے معنوں کی توضیح کرتے ہیں ٭

۳۔ گیان کے ادھکاری اس جسم انسانی میں پورن پرماتما بدھی کا ساکشی ہوکر قایم ہے۔ وہی اہم یعنی "میں" ہوکر پرکاشمان ہے۔ یہ لفظ اہم کے معنی ہیں ٭

۴۔ خود پورن پرماتما یہاں برہم کے لفظ سے کہا گیا ہے۔ اسمی لفظ سے دونوں کی یکتائی کا اشارہ ہے۔ پس معنی یہ ہیں کہ میں برہم ہوں ٭

جسم انسانی ہی میں گیان کا ادھکار ہے۔ جانوروں اور پرندوں وغیرہ کو برہم گیان کا ادھکار نہیں ہے۔ مطلب یہ کہ وہ ویدانت پڑھکر برہم گیانی نہیں بن سکتے۔ اس جسم انسانی میں گیان سروپ آتما رہتا ہے۔ اور اس میں یہ تمام کائنات اس طرح نظر آرہی ہے جسطرح خواب میں خواب کی کائنات دیکھے۔ ظاہر ہے کہ خواب کی کائنات میں چونکہ ذات خواب بین کے سوا اور کچھ ہے نہیں اسلئے وہ ویاپک ہے۔

اسیطرح عالم بیداری کی کائنات میں پرماتما یا برہم کے سوا کچھ نہیں ہے ۔ کیونکہ جگت خواب کی طرح متھیا ہے اور گیان سروپ پرماتما اسکا درشٹا یا ناظر ہے ۔ اسی واسطے اس کو پورن یا ویاپک بتایا گیا ۔ یہی پرماتما بدھی یا من کے تمام کاموں کا ساکشی ہے اور یہی اہم اہم کرکے اپنے کو جتا رہا ہے ۔ یہ تو مہاواکیہ اہم برہم اسمی میں اہم شبد کے معنی ہوئے ؎

اب برہم شبد کے معنی لیجئے ۔ جو پرماتما گیان سروپ ہو کر جسم انسانی میں اہم اہم کرکے اپنے آپ کو جتا رہا ہے ۔ وہی تمام کائنات میں بھی پورن یعنی ویاپک یا بھرپور ہے ۔ بس جو پرماتما جسم انسانی کے لحاظ سے جیو شبد سے بولا جاتا ہے ۔ وہی کائنات کے لحاظ سے برہم شبد سے پکارا جاتا ہے ۔ اسمی شبد کے معنی ہیں "ہوں" ۔ اس لفظ سے جیو اور برہم کی ایکتا کے معنی منترشح ہوتے ہیں ۔ بس کل مہاواکیہ کے معنی یہ ہوئے کہ میں برہم ہوں ؎

تیسری فصل ۔ سام وید کا مہاواکیہ

رگوید کے مہاواکیہ پرگیانم برہم اور یجروید کے مہاواکیہ اہم برہم اسمی کے معنی بیان کرکے آچاریہ اب سام وید کے مہاواکیہ تت توام اسی (وہ تو ہے) کے معنوں کی توضیح کرتے ہیں ؎

۵ ۔ ایک بے دوئی ست ۔ جو سرشٹی سے پہلے بے نام و بے صورت تھا اور اب بھی ویسا ہی ہے ۔ تت شبد کے معنی ہیں ؎

۶ ۔ سننے والے کے جسم اور اندریوں سے گزرا ہوا جو آتما ہے وہ توام

شبد کے معنی ہیں۔ **اسی** شبد سے دونوں کی یکتائی بتائی گئی ہے۔ اسکا اربھ یوں ہے۔ سرشٹی سے پہلے ایک بے دوئی ست برہم تھا۔ جس کی بحث دوسرے باب میں شرح و بسط کے ساتھ ہو چکی ہے۔ یہ اُسوقت بھی بے نام و صورت تھا اور اب بھی ویسا ہی ہے۔ کیا وجہ کہ گیان روپ ہے جتنی نام و صورت والی چیزیں ہیں وہ اسمیں یوں نمایاں ہیں جیسے خواب میں نام و صورت والی چیزیں ہتھیا ہوا کرتی ہیں۔ اسواسطے یہ اُن سے کسی طرح لیپایمان یا ملوّث نہیں ہوتا۔ اس بے دوئی ست کو **تت توام اسی** مہاواکیہ میں **تت** شبد سے پکارا گیا ہے۔ یہ تو کائنات کے لحاظ سے برہم ہوا۔ اب جسم کے لحاظ سے جیو آتما کو لیجے۔ یہ بھی گیان سروپ ہے اور جسم اندریاں وغیرہ کو خواب کے نقشوں کی طرح دیکھ رہا ہے۔ پس جسم اور اندریوں وغیرہ کے احاطے سے باہر نہ لیپ یا غیر ملوّث ہے۔ یہ **توام** شبد کے معنی ہیں۔ **اسی** شبد کے معنی ہیں "ہے"۔ یعنی وہ بے دوئی ست برہم جسم اور اندریوں سے گزرا ہوا تو جیو ہے۔ پس "**اسی**" کے لفظ سے دونوں کی یکتائی عیاں ہے۔ اسی برہم روپ سے اپنے آپ کو انوبھو کرو۔

چوتھی فصل اتھروید کا مہاواکیہ

رگوید کے مہاواکیہ **پرگیانم برہم**۔ یجروید کے مہاواکیہ **اہم برہم آسمی**۔ اور سام وید کے مہاواکیہ **تت توام اسی** کے معنوں کی توضیح اوپر کی تین فصلوں میں ہوئی۔ اب آچاریہ اتھروید کے مہاواکیہ **ایم آتما برہم** (یہ آتما برہم ہے) کے معنے بتاتے ہیں۔

۷ – سویم جوتی اور اپروکش سے اہم یا "یہ" مراد ہے ۔ اور اہنکار سے جسم کثیف
تک سب سے اندرونی چیز سے آتما ۔

۸ – یہ تمام جگت جو نظر آتا ہے اسکا تتو یعنی حقیقت یا ادھشٹھان برہم کا
لفظ ظاہر کرتا ہے ۔ یہ سویم پرکاش آتما روپ ہے ۔

یہ آتما برہم ہے ۔ اس مہاواکیہ میں "یہ" لفظ کے معنی ہیں وہ شے جو میز و کرسی وغیرہ کی طرح جڑ منظور نہیں ہے بلکہ سویم جوتی یعنی بذات خود نوری ہے ۔ اور اسکا علم سورگ نرک کی طرح پروکش نہیں ہے کہ وید نے بتا دیا ہے اور ہم نے مان لیا ہے ۔ بلکہ جو اپروکش ہے یعنی بلا مدد غیر سے انوبھو ہوتا ہے ۔ آتما کے معنی ہیں وہ اندرونی شے جو لطیف سے لطیف مادی چیز اہنکار سے لگا کر کثیف سے کثیف چیز یعنی ستھول شریر تک سب سے اندرونی ہے ۔ کوشوں کے بیان میں آیا ہے ۔ کہ ان مے کا آتما ہے پران مے کیونکہ ان مے کے اندر ہے اسیطرح پران مے کا آتما منومے ہے ۔ منومے کا وگیان مے ۔ وگیان مے کا آنندمے ۔ آنندمے کے بھی اندر جو سب سے اندرونی سویم جوتی تتو ہے ۔ اسکا نام آتما ہے ۔ یہ جسم کے لحاظ سے آتما ہوا ۔

اب یہ دیکھیئے کہ جو کائنات نظر آرہی ہے اسکا ادھشٹھان یعنی سب سے اندرونی تتو بھی سویم جوتی ہے کیونکہ اسی میں یہ سب خواب کا سا نقشہ اُٹھتا ہے اُسی میں قایم رہتا ہے ۔ اور اُسی میں لے ہو جاتا ہے ۔ بس جگت کے لحاظ سے یہ سویم جوتی کہلاتا ہے ۔ اسی کو برہم کہتے ہیں ۔ اس کی جیو آتما کے ساتھ یکتائی ہے ۔

اے ناظر کتاب اسطرح مہاواکیوں کے معنی بچار کر اپنے سروپ پر پہنچ ۔ تو محدود البیگیہ الپ شکتی پاپی جیو نہیں ہے ۔ بلکہ غیر محدود سچدانند سدا مکت برہم ہے ۔ جگت سے مت ڈر وہ تو تجھ گیان کے سمندر میں دوسرے چاند کیطرح نظر آرہا ہے ۔ اپنا سروپ سچ سروپ ۔

باب ششم

تصاویر پر روشنی

پہلی فصل مضمون کی تمہید

پہلے پانچ بابوں میں ویدانت کے عام اصول مختصر طور پر بیان ہوئے۔ اب آج اور یہ تفصیل دینی شروع کرتے ہیں جس میں ان اصول کی بھی توضیح ہوگی۔ اور کار آمد و پر قیمتی مضامین بھی آئینگے۔ مت متانتر کا کھنڈن منڈن بھی ہوگا غرض فلسفیانہ طریقہ پر تفصیلاً بیان کیا جائیگا۔ پانچویں باب میں مہاواکیوں کی توضیح میں بتایا گیا ہے کہ جیو برہم ہے چونکہ کائنات میں اجیو کوئی چیز نہیں ہے۔ جو ہے جیو ہے۔ اس لئے سب جگت برہم روپ ٹھہرتا ہے۔ یعنی یوں سمجھو کہ کائنات نقشۂ خواب کی مانند ہے اور گیان سروپ برہم خواب بیں۔ کائنات خواب ہیں چونکہ خواب بیں کے علاوہ اور کوئی وجود ہوتا نہیں۔ اس لئے تمام گوناگونی اور بوقلمونی یعنی نگارخانۂ کثرت کی تصاویر اسی کا روپ رو پانتر ہیں۔ اسیطرح یہ جگت برہم روپ ہے۔ اس باب میں یہی دکھایا جائیگا کہ وحدت ذات کثرت کی صورت میں کیونکر نمایاں ہوتی ہے۔ اسے اصطلاح میں ادّھیاروپ کہتے ہیں۔ یعنی گیان روپ ذات احد برہم میں کثرت کا متوہم کرنا۔ اس متوہم ہونے کو آدمی اچھی طرح سمجھ لے۔ تو ادّھیاس یا وہم رفع ہو کر جسے اصطلاح میں اپ واد کہتے ہیں اپنے ذات احد برہم جلد تر

سمجھنے لگتا ہے یہیں سوال ہے کہ کثرت ظہور میں کیونکر آتی ہے۔ اس تمہید کے بعد ہم آچاریہ کے شلوکوں کا عام فہم ترجمہ اور اپنی مختصر شرح دینی شروع کرتے ہیں ٭

۱۔ جسطرح رنگین کپڑے میں چار حالتیں دیکھی جاتی ہیں۔ پرماتما میں بھی چار حالتیں ہی سمجھنی چاہئیں ٭

۲۔ کپڑا جیسے دھویا ہوا۔ کلف دیا ہوا۔ نشان کیا ہوا۔ اور رنگا ہوا ہوتا ہے۔ ویسے ہی آتما بھی چیت۔ انتریامی۔ سوترآتما اور براٹ کہا جاتا ہے ٭

۳۔ کپڑے کا شدھ روپ دھویا ہوا نام پاتا ہے۔ اناج اور پانی کا کلف دیا کہلاتا ہے۔ سیاہی سے شکلیں بنانا نشان دینا۔ اور ان میں رنگ بھرنا رنگین کرنا ٭

۴۔ اسیطرح آتما کا ذاتی شدھ روپ چیت ہے۔ مایا کے سمبندھ سے انتریامی۔ سوکشم سرشٹی سے سوترآتما۔ اور ستھول سرشٹی سے براٹ نام پاتا ہے ٭

۵۔ برہما سے لگا کر پتھر تک تمام ذیحیات یعنی جیو اور جڑ چیزیں اعلیٰ و ادنیٰ کی ترتیب سے کپڑے کی تصاویر کی مانند ہیں ٭

کوئی رنگین کپڑا لو مثلاً متھرا یا کاشی کی پرانے فیشن کی دھوتیاں جن پر اوتاروں اور دیوتاؤں کی تصاویر رنگین بنی ہوتی ہیں۔ اس کپڑے کی چار حالتیں دیکھی جاتی ہیں۔ اوّل شدھ اصلی حالت جس میں سفید رنگ کا ہوتا ہے۔ دوسرے چاول یا گیہوں یا کسی اور اناج کا کلف دیا ہوا اور خوب گھٹا ہوا۔ تیسرے سیاہی سے ہلکے ہلکے تصویر کے نقش کھچے ہوئے۔ چوتھے ان تصویروں میں رنگ بھرے ہوئے۔ اسیطرح گیان سروپ آتما یا برہم بھی چار حالتوں میں ملتا ہے۔ اوّل چیت یعنی گیان کی شدھ حالت جو گیانی کو سمادھی میں محسوس ہوتی ہے کہ میرا آپا ہے۔ دوسرے مایا کی اُپادھی کے ساتھ

جس کا انوبھو جاگرتی میں روز سب کو ہوتا ہے۔ اسے ایشور یا انتریامی کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ یہ کارن اوستھا ہے اور اپنے سب کاریوں میں اوت پروت اور انتریامی ہے تیسرے سوکشم سرشٹی یعنی خلقت لطیف کے ساتھ جسکا انوبھو روز عالم خواب میں ہوتا ہے اسی سوتر آتما یا ہرنیہ گربھ کا نام دیا جاتا ہے۔ کائنات کی تمام لطیف قوتیں مثلاً پران یا انرجی اندریاں انتہ کرن وغیرہ وغیرہ اسی طبقے سے متعلق ہیں۔ چوتھے سنتھول سرشٹی یا خلقت کثیف کے ساتھ جسکا انوبھو بیداری میں ہوتا ہے اور جسے ویراٹ کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ اور کچھ نہیں ہے۔ وہی سوکشم سرشٹی ہے جو درڑھ ابھیاس یعنی کثرت مزاولت سے اسیطرح کثیف نظر آتی ہے۔ جسطرح خواب کچھ دیر تک دیکھتے رہو تو ہر چیز صاف وعیاں بالکل سچی نظر آنے لگتی ہے۔ غرض فرد واحد انسان یا وشٹی کے پہلو سے نظر سے دیکھو تو حالتیں چار ہیں۔ شدھ گیان یعنی تریا سشپتی۔ سپن۔ جاگرت۔ اور سمشٹی یعنی کل کائنات یعنی سمشٹی کے لحاظ سے دیکھو تو بھی چار ہیں برہم۔ انتریامی۔ سوتر آتما۔ اور ویراٹ۔

نہیں کپڑے کی چار حالتوں سے مقابلہ کیجئے تو سفید اپنے سروپ میں قائم کپڑے کیطرح تریا یا شدھ گیان ہے۔ کپڑے پر صرف کلف دیا جائے ویسی حالت انتریامی کی ہے جو مایا کے سمبندھ سے بحثیت کارن ابھمان رکھتا ہے۔ او کثرت اس کچھ نہیں ہے۔ کپڑے پر صرف کالے نشان کئے جائیں تو غیر صاف تصویریں سی نظر آئینگی۔ ایسی ہی حالت سوتر آتما کی ہے جس کے ساتھ سوکشم سرشٹی ہے۔ پھر کپڑے کی ان غیر صاف تصویروں میں رنگ بھر دئے جائیں تو جیتی جاگتی مورتیں نظر آنے لگتی ہیں۔ یہ حال سنتھول سرشٹی کے ساتھ ویراٹ کا ہے۔ غرض شدھ چت کو یوں سمجھ لو کہ آدھار روپ کپڑا ہے۔ مایا کا اس کپڑے پر کلف دیا گیا ہے۔ سوکشم سرشٹی سیاہ غیر صاف تصاویر ہیں سنتھول جگت رنگدار تصاویر ہیں۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ برہما سے لگا کر جو سب سے اونچی خلقت ہے۔ جڑ پتھر تک جو سب سے کثیف اور نیچی خلقت ہے تمام جسم دار جیو اور جڑ چیزیں محض تصویریں ہی تصویریں ہیں۔

واقعی چیزیں نہیں ہیں ؛

جھوٹی دنیا کی ہے کہانی ساری   اور جھوٹی مہرنہ ند گانی ساری
یہ عالم تمثال ہے نیرنگ خیال   اے طبع رواں تیری روانی ساری

دیکھو کیا تماشہ ہے کہ حقیقت میں دیوتا آدمی جانور نہ کچھ چیز ہیں اور نہ جڑ کچھ چیز ہے۔ مگر نظر سب سچے آرہے ہیں۔ اسی کی مثال سے توضیح کرتے ہیں ؛

۶- جسطرح تصویروں کے آدمیوں کے جھوٹے کپڑے علیحدہ علیحدہ بنائے جاتے ہیں اور اصلی کپڑے کی طرح تصوّر کئے جاتے ہیں ؛

۷- اسیطرح چیتن میں کلپت علیحدہ علیحدہ چدابھاس جیووں کے نام سے متوہّم ہوتے ہیں اور طرح طرح سے سنسار میں آتے جاتے ہیں ؛

۸- تصویروں کے آدمیوں کے کپڑوں کے رنگ جسطرح اگیانی اصلی کپڑے کے رنگ متوہّم کرلیتے ہیں اسیطرح جیو کا سنسار چیتن برہم میں بتاتے ہیں ؛

۹- تصویروں کے پہاڑوں وغیرہ کے جسطرح جھوٹے کپڑے نہیں بنائے جاتے اسیطرح سرشٹی کی مٹی وغیرہ میں چدابھاس نہیں ہوتا ؛

۱۰- یہ وہم کہ سچی دنیا گیان سروپ آتما کے ساتھ سچ مچ ملحق ہے۔ اگیان کہلاتا ہے۔ اور گیان سے اس کا ناش ہوتا ہے ؛

۱۱- گیان اسے کہتے ہیں کہ سنسار چدابھاس جیو کو ہوتا ہے نہ کہ گیان سروپ آتما کو۔ یہ بچارہ سے حاصل ہؤا کرتا ہے ؛

جسطرح اصلی کپڑے میں آدمیوں کی تصویریں رنگین کپڑے پہنے بنی ہوتی ہیں۔ اور حالانکہ ان تصویروں کے کپڑے محض جھوٹے ہوتے ہیں اصلی کپڑے کیطرح سچے نہیں۔ مگر اگیانی سمجھتے ہیں کہ تصویروں کے کپڑے اصلی کپڑے ہی کی مانند ہیں۔ اسیطرح دیوتا آدمی جانور وغیرہ جو جیووں کا نام پاتے ہیں گیان سروپ برہم میں کلپت یا جھوٹ موٹ

منوہتم ہیں۔ انہیں تصویر ہی سمجھو۔ اور سنسار میں ان کا آنا جانا اور دُکھ اُٹھانا تصویروں کے جھوٹے کپڑے۔ مگر اگیانی جیسے جھوٹے کپڑوں کو سچا سمجھتے ہیں۔ اسیطرح سنسار کو سچا سمجھ کر کہتے ہیں کہ یہ سنسار یعنی جینا مرنا گیان سروپ آتما کو ہو رہا ہے حالانکہ تصویروں کے جھوٹے کپڑوں کیطرح ایسا سمجھنا محض وہم ہی وہم ہے۔ سنسار آتما کو نہیں چد آبھاس کو ہوتا ہے۔ اور یہ چد آبھاس کہلانے والے جیو میں ہی ہوتا ہے۔ مٹی پتھر وغیرہ میں نہیں۔ دیکھو تصویروں میں کپڑے آدمیوں کے ہی بنائے جاتے ہیں۔ پہاڑ دریا وغیرہ کے نہیں بنائے جاتے۔ اسیطرح چد آبھاس محض جیووں سے متعلق ہے۔ وجہ یہ کہ انتہ کرن کے ستو میں چیتن کا عکس پڑتا ہے اور یہ چد آبھاس کہلاتا ہے۔ جڑ چیزوں میں چونکہ انتہ کرن نہیں ہوتا چد آبھاس بھی نہیں۔ آواگون اور سنساری سکھ دُکھ جو ہے اس چد آبھاس میں ہے آتما میں نہیں۔ جو آتما میں سمجھیں۔ اُنکا اگیان ہے۔ جو اس گیان سے رفع ہوتا ہے کہ آتما سدا شُدھ بُدھ مُکت سبھاو ہے۔ یہ گیان بچار یعنی شاستر کی تعلیم پر غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اس کتاب میں شروع سے آخر تک بھرا پڑا ہے۔ چنانچہ یہاں بھی مختصراً بچار کی عظمت اور ماہیت دکھاتے ہیں ؞

۱۲- اس لئے آدمی کو چاہیئے کہ جگت جیو اور پرماتما کے متعلق ہمیشہ بچار کیا کرے۔
جیو بھاو اور جگت بھاو کے بادھ ہو جانے یعنی نہ رہنے پر صرف آتما ہی باقی رہ جاتا ہے ؞

۱۳- جیو اور جگت کا بادھ اُن کا نظر سے مفقود ہونا نہیں ہے بلکہ مِتھیا جاننا ہے۔ ورنہ سُشپتی اور غش وغیرہ کی حالت موکش کی حالتیں ماننی پڑینگی ؞

۱۴- آتما کے باقی رہنے کے بھی بس یہی معنی ہیں کہ اُس کے سچے ہونیکا یقین ہو۔ نہ کہ جگت کا بُھول جانا۔ ورنہ جیون مُکتی ناممکن ثابت ہوگی ؞

اگیان سے چھوٹنا اور گیان کے بام بلند پر پہنچنا ہے تو آدمی کو تین باتوں کے بچار میں مشغول رہنا چاہیئے۔ جیو کیا ہے۔ جگت کیا ہے۔ اور پرماتما کیا ہے۔ سچا بچار اسطرح کرنا چاہیئے کہ جگت میرے گیان میں نمودار ہے۔ گیان میں جو شئے نمودار ہوگی وہ ہمیشہ نقشۂ خواب کیطرح متھیا ہی ہوگی۔ اسلیئے جگت کی نموداری جھوٹی ہے۔ اسی طرح جو جیو نظر آرہے ہیں اور میں جو اپنے آپ کو جیو سمجھ رہا ہوں۔ یہ دونوں خیال بھی نقشۂ خواب کی طرح جھوٹے ہیں۔ سچا ہے تو وہ شُدھ گیان ہے جس میں یہ نظارے اُٹھتے ہیں۔ قایم رہتے ہیں۔ اور آخر لے ہو جاتے ہیں۔ یہی وہ ایک گیان پرم آتما ہے یہی پرماتما ہے۔ یہی برہم ہے۔ بس یہی یہی ہے۔ باقی سب کچھ نقشۂ خواب کی طرح جھوٹی نموداری ہے۔ اس قسم کے بچار سے جگت بھاؤ اور جیو بھاؤ دونوں کا بادھ یا نفی ہو جاتی ہے۔ اور ایک آتما باقی رہ جاتا ہے۔ بادھ کے یہ معنی نہیں کہ جگت اور جیو کی نموداری نظر کے سامنے سے اُٹھ جاتی ہے۔ ایسا ہو تو سشپتی اور غش یعنی بیہوشی کی حالت کو جس میں جگت اور جیو کی نموداری نہیں رہتی موکش کی حالت ماننا پڑیگا۔ مگر چونکہ بیہوشی سے اُتھان ہوتا ہے۔ اور سنسار بدستور جاری رہتا ہے اس لیئے انہیں موکش نہیں مانا جاسکتا۔ پس بادھ کے معنی نموداری نہ رہنے کے نہیں ہیں بلکہ صرف متھیا جاننے کے ہیں۔ اسیطرح صرف آتما کے باقی رہ جانے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ آدمی جگت کو بھول جائے۔ بلکہ یہ کہ جگت کو جھوٹا جانتے ہوئے صرف آتما کو سچا جانے اور یہ اعتقاد اس کے دل میں واثق ہو۔ ورنہ جیون مکتی کے کچھ معنی نہ رہینگے۔ جیون مکتی یہ ہوتی ہے کہ جیتے جی تمام کاروبار کرتے ہوئے بھی اپنے آپ کو مکت شُدھ بُدھ ساکشی روپ دیکھے۔ نہ کہ جگت کو ہی بھول جائے۔ یہ بچار کا سروپ بیان ہوا۔ اب گیان کی دو قسمیں بتاتے ہیں :

۱۵- بچار سے پیدا شدہ گیان دو طرح کا ہوتا ہے پروکش اور اپروکش۔
اپروکش گیان ہو جانے پر بچار کا خاتمہ ہو جایا کرتا ہے ؎

۱۶- پروکش گیان آدمی کا یہ جاننا ہے کہ برہم ہے۔ اپروکش گیان یا
ساکشاتکار یہ کشف کہلاتا ہے کہ میں برہم ہوں ؎

۱۷- اسی اپروکش گیان کے لئے آتما کی تمیز بتائی جاتی ہے۔ جس سے جیو
سنسار سے فوراً چھوٹ جائے ؎

معمولی علم یا گیان دو قسم کا ہوا کرتا ہے سُنا سُنایا جیسے کتابوں میں پڑھ لیا
یا لوگوں سے سُن لیا کہ بہشت ہے اور اُس میں ایسے بھوگ ہوتے ہیں۔ اپنے انوبھو
میں کچھ نہیں آیا۔ اُسے پروکش کہتے ہیں۔ اس کے برعکس اپروکش گیان اُس
چیز کا گیان ہے جو اپنے انوبھو میں آئی ہے۔ مثلاً اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا کہ
دہلی ایسا شہر ہے۔ اسی طرح برہم گیان بھی دو طرح کا ہے۔ شاستر اور گورو سے
سُنکر یقین کر لیا کہ برہم ہے پروکش برہم گیان ہے۔ آپ انوبھو کرنا کہ میں ہی برہم ہوں
اپروکش گیان ہے۔ بچار کرتے کرتے آدمی کو اپروکش گیان ہو جائے تو بس اور بچار کرنے
کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ بچار کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اسی لئے آتما کا بچار اب شروع
کیا جاتا ہے اور اس کی تمیز اس غرض سے بتائی جاتی ہے کہ جیو جو سنسار میں
اکثر دکھ اٹھاتے ہیں اپنے سروپ کو پہچان کر پرم آنند کی حالت یعنی موکش پد میں قیام کریں ؎

دوسری فصل۔ ویدانت میں جیو کا سروپ

اوپر یہ وعدہ کیا گیا ہے کہ اب آتما کا بچار کیا جاتا ہے۔ چنانچہ آچاریہ جیو اور ایشور کا

سروپ لکھ لیتے ہیں اور اُن کے اوستھان کوٹستھ اور برہم یعنی شدھ چیت یا
گیان کی توضیح کرتے ہیں ٭

۱۸- چیت چار طرح کا ہے۔ کوٹستھ ۔ برہم ۔ جیو ۔ اور ایشور۔ جیسے آکاش
چار طرح کا ہوتا ہے۔ مہا آکاش ۔ گھٹ آکاش ۔ میگھ آکاش اور جل آکاش ٭

دیکھو آکاش چار طرح کا ہے اوّل مہا آکاش جس میں زمین خلا سورج چاند تارے
وغیرہ ہیں اسکا نام مہا آکاش ہے۔ دوسرے اسی آکاش کا وہ حصہ جو خالی گھڑے
کے اندر ہے اسکا نام گھٹ آکاش ہے تیسرے جتنی جگہ بادل نے گھیری ہے اُتنی
جگہ میں ننھی ننھی پانی کی بوندیں ہیں جن سے ملکر بادل بنا ہے۔ آکاش کا عکس
مع تارے وغیرہ۔ اسے میگھ یعنی بادل کا آکاش کہتے ہیں۔ چوتھے گھڑے میں
جتنی جگہ میں پانی بھرا ہوا ہے اُس میں آکاش کا عکس مع تارے وغیرہ اسے
جل آکاش کہتے ہیں۔ انہیں چار قسم کے آکاشوں یعنی مہا آکاش۔ گھٹ آکاش۔
میگھ آکاش اور جل آکاش کی تشبیہات سے چیت یعنی گیان کی چار قسمیں سمجھاتے ہیں۔
برہم یعنی ویاپک چیت کو مہا آکاش کی جگہ سمجھو۔ ایشور کو میگھ آکاش کی جگہ۔ کوٹستھ
یعنی جیو ساکشی کو گھٹ آکاش کی جگہ۔ اور جیو کو جل آکاش کی جگہ۔ انہیں چاروں
اصطلاحوں کے معنی اب واضح طور پہ کھولکر دکھاتے ہیں ٭

۱۹- گھڑے سے محدود آکاش میں پانی بھرا ہو تو اس میں جو ابر اور تارہ (یا)
وغیرہ کے ساتھ آکاش کا عکس پڑتا ہے اُسے جل آکاش کہتے ہیں ٭

۲۰- مہا آکاش میں بادل نظر آئیں تو اُن میں جو آکاش کا عکس پڑتا ہے
وہ میگھ آکاش کہلاتا ہے ٭

۲۱- ننھی ننھی بوندوں کی صورت میں پانی ہی بادل بنا ہوا ہے۔ اور پانی کی
موجودگی سے ہی آکاش کا عکس قیاس کیا جاتا ہے ٭

گھڑے میں جتنی جگہ یا آکاش ہے اس میں پانی بھرا ہو تو ابر چاند تاروں وغیرہ کے ساتھ ظاہر ہے کہ آکاش کا عکس اس میں پڑے گا۔ یہ جل آکاش کا نام پاتا ہے۔ اسیطرح بادل میں آکاش کا عکس میگھ آکاش کہلاتا ہے۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ آیا بادل میں عکس پڑنا ممکن بھی ہے یا نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ بادل ہے کیا چیز۔ صرف پانی کی نہایت سوکشم بوندوں کا مجموعہ اور کچھ نہیں۔ پس جب پانی موجود ہے تو عکس بھی لازماً پڑے گا۔ رہا یہ سوال کہ آکاش کا عکس پڑ بھی سکتا ہے یا نہیں سو ہر شخص کا تجربہ شاہد ہے کہ کنوئیں حوض وغیرہ میں آکاش کا عکس صاف نظر آتا ہے۔ یہ تو جل آکاش اور میگھ آکاش کی توضیح ہوئی۔ خود گھڑے میں جتنی جگہ ہے وہ گھٹ آکاش یعنی گھڑے سے محدود آکاش کا نام پاتا ہے۔ اور بڑا بیرونی آکاش جس میں سورج چاند اور تارے وغیرہ ہیں مہا آکاش کا۔ اسطرح مشبہ بہ یعنی مثالوں کی توضیح کر کے اب مشبہ کوٹستھ کی توضیح کرتے ہیں۔

۲۲- دونوں جسموں سے محدود جو چیتن انکا ادھشٹھان ہے اور کوٹ یا اہرن کی طرح بے بکار قائم رہتا ہے وہ کوٹستھ کہلاتا ہے۔

۲۳- کوٹستھ میں بدھی کلپت ہے اور اس میں چیتن کا جو عکس پڑتا ہے وہ پرانوں کے دھارن کرنے سے جیو کہلاتا ہے اور اسی کو سنسار ہوتا ہے۔

دونوں جسم سوکشم اور ستھول ہیں۔ انکی اپادھی والا جو شدھ گیان یا چیتن ہے۔ اور جو اس وہم کا ادھشٹھان ہے کہ یہ جسم میرے ہیں یا میں خود یہ جسم ہوں۔ مگر وہ مثل لوہار کے اہرن کیطرح کہ اس پر گٹ گٹ کر لوہے کی مختلف نام و صورت والی چیزیں بنتی ہیں لیکن خود اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوتی۔ کوٹستھ کہلاتا ہے۔ یہاں آچاریہ نے صرف دو جسم لئے ہیں۔ تیسرا اس لئے نہیں لیا کہ بدھی میں ہی پیدا کیا جاتا ہے۔ اس گیان سروپ ساکشی یعنی کوٹستھ میں بدھی کلپت یا متوہم ہے اور

مصفا ہونے سے اس عکس میں آو اگون ہوتا ہے۔ غرض تین چیزوں یعنی کوٹستھ۔ چد آبھاس اور بدھی کے مجموعے کو جیو کہتے ہیں۔ بھلائیوں۔ اس لئے کہ یہ پرانوں کو دھارن کرتا ہے۔ یعنی جب تک پران ہیں جیتا رہتا ہے۔ سنسار میں آنا جانا اور سکھ دکھ اٹھانا اس چد آبھاس روپ جیو کو ہے نہ کہ شدھ گیان سروپ ساکشی یا کوٹستھ کو۔ وجہ یہ کہ گیان سروپ ہونے کی وجہ سے ہی وہ نرلیپ ہے۔ مگر کیا تماشہ ہے کہ سمجھا اسی کو جاتا ہے۔ اس کی وجہ بتاتے ہیں۔

۲۴ - جل کا آکاش جسطرح گھٹ آکاش کو تمام وکمال ڈھک لیتا ہے۔ اسیطرح جیو نے کوٹستھ کو ڈھک لیا ہے۔ یہ باہمی ادھیاس کہلاتا ہے۔

۲۵ - جیو کبھی کوٹستھ کو تمیز نہیں کرتا۔ یہ انادی اگیان ہے۔ اسی کو مول اودیا سمجھو۔

۲۶ - اودیا کے دو روپ ہیں۔ آورن یعنی حجاب اور وکشیپ یعنی اضطراب۔ آورن یہ کہتا ہے کہ کوٹستھ نہیں ہے اور اسکا بھان نہیں ہوتا۔

چد آبھاس یا عکس نے کوٹستھ کو اسطرح ڈھک رکھا ہے جسطرح جل آکاش شدھ گھٹ آکاش کو ڈھک لیتا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ کوٹستھ میں جیو کا ادھیاس یا وہم ہے۔ سنسار چد آبھاس جیو کو ہوتا ہے مگر ساکشی آتما کو مانا جاتا ہے۔ ایسے انیونیہ یا باہمی ادھیاس کہتے ہیں۔ یہ انادی ادھیاس یا اگیان ہے۔ اسی کا دوسرا نام مول اودیا ہے۔ جیو نے کبھی یعنی انادی کال سے اب تک ساکشی کی تمیز نہیں کی ہے کہ سدا شدھ بدھ مکت سبھاو ہے۔ یہی اس کے بندھ کا باعث ہے اور یہ بندھ انادی ہے۔ مطلب یہ کہ اس جنم کا کارن اس سے پہلا جنم ہے۔ اس کا اس سے پہلا اور علیٰ ہذا القیاس۔ یہ سلسلہ بے ابتدا ہے۔ اودیا کو اس وجہ سے انادی مانا جاتا ہے کہ شدھ بدھ مکت سبھاو برہم سے اس کی پیدائش نہیں مانی جاسکتی۔ کیونکہ گیان سروپ شدھ برہم میں گیان سروپ ہونے کی وجہ سے

ہی کسی شے کے پیدا کرنے کے لیے اسباب نہیں ہیں۔ باقی جو کچھ ہے وہ مایا کا کاریہ ہے۔ کاریہ اپنے کارن کو پیدا نہیں کر سکتا۔ اس لیے اودیا انادی ہے۔ اس کی دو شکتیاں ہیں۔ آورن یعنی سروپ کا چھپانا اور وکشیپ یا اضطراب یعنی نئی نئی صورتوں کا پیدا کرنا۔ دیکھو اندھیرے میں رسی سانپ نظر آتی ہے۔ یعنی اوّل رسی کا سروپ چھپا۔ یہ آورن ہے۔ سانپ نظر آیا۔ یہ وکشیپ ہے۔ اب جتنا دیکھتے جاؤ۔ کیا تماشہ ہوتا ہے کہ رسی چھپتی چلی جاتی ہے اور سانپ کے منہ کان پونچھ وغیرہ صاف صاف نمایاں ہوتے چلے آتے ہیں۔ اسی طرح اودیا سے اوّل ساکشی یا کوٹستھ چھپتا ہے اور آدمی کہتا ہے کہ کوٹستھ نہیں ہے۔ کوٹستھ کا بھان نہیں ہوتا۔ یہ اودیا کی آورن شکتی کام کر رہی ہے۔ مگر اگیانی کا یہ کہنا کہ کوٹستھ نہیں ہے اس کے اگیان پر محمول ہے۔ چنانچہ آچاریہ اس کی غلطی دکھاتے ہیں:

۲۷۔ گیانی اگیانی سے پوچھتا ہے تو وہ یہی جواب دیتا ہے کہ کوٹستھ نہیں جانا جاتا۔ مگر اگیانی کوٹستھ کو جان کر ہی یہ کہہ رہا ہے کہ وہ نہیں ہے اور اس کا بھان نہیں ہوتا۔

۲۸۔ بھلا سویم پرکاش آتما میں اودیا کہاں اور اودیا کے بغیر آورن کہاں۔ اگیانی کے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض اپنے ہی انوبھو سے ٹھہرنے نہیں پاتا۔

۲۹۔ اگر اپنے ہی انوبھو پر اعتقاد نہیں تو یاد رہے کہ دلیل بازی میں کہیں ٹھہراؤ ممکن نہیں ہے۔ پھر اپنے آپ کو دلیل باز ماننے والا نتیجے پر پہنچے تو کس طرح پہنچے گا۔

۳۰۔ اگر کہو کہ عقلی تسکین کے لیے دلیل بازی کی جاتی ہے۔ تو اپنے انوبھو کے مطابق دلیل کرو۔ نہ کہ فضول بیہودہ دلیل بازی۔

اگیانی یعنی معمولی سمجھ کا آدمی کہتا ہوگا۔ جیو کے علاوہ جو چیتن ہے اس کا نام دیا گیا ہے

کُوٹستھ کی ہستی تسلیم نہیں کیا کرتا - بلکہ یہی کہتا ہے کہ جیو سے علاوہ کُوٹستھ اس وجہ سے ہے نہیں کہ اسکا بھان یا انوبھو نہیں ہوتا - تم وہ اپنی کُوٹستھ کو سوئیم پرکاش یعنی خود گیان سروپ مانتے ہو - پھر اس میں اگیان کیسے بتاتے ہو اور جب اگیان نہیں تو آورن کیسا - اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تو جو کہتا ہے کہ کُوٹستھ نہیں ہے اور اسکا بھان نہیں ہوتا - اسکے تو یہ معنی ہیں کہ کُوٹستھ اگیان سے ڈھکا ہوا ہے - اور خود اسکا انوبھو کر کے کہہ رہا ہے کہ اگیان سے ڈھکے ہوئے کُوٹستھ کا بھان نہیں ہوتا - پس کُوٹستھ کی ہستی میں خود تیرا انوبھو ہی پرمان ہے - اگر اسکے جواب میں وہ کہے کہ انوبھو قابل اعتبار نہیں کیونکہ آفتاب تھال کیطرح انوبھو میں آتا ہی حالانکہ لاکھوں میل لمبا چوڑا ہے - تو اسکا کھنڈن یہ ہے کہ جب اپنے انوبھو کا ہی اعتبار نہیں - تو دلیل کا اعتبار کسطرح ممکن ہے - کیا وجہ کہ اوّل تو دلیل ہی کہیں ٹھیراؤ نہیں ہو سکتا - جو دلیل دو اسی پر سوال ہو سکتا ہے کہ کیوں - دوسرے دلیل کا جب خاتمہ ہوگا اپنے یا کسی اور کے انوبھو پر ہی خاتمہ ہوگا - پس جو نادان انوبھو پر ہی یقین و اعتقاد نہیں رکھتا وہ کبھی کسی بات کے نتیجے یا یقین پر پہنچ ہی نہیں سکتا - اس پر معترض یہ کہے کہ دلیل اسواسطے کی جاتی ہے کہ عقلی تسکین میسّر ہو تو آچاریہ کہتے ہیں کہ دلیل کرو تو وہ ایسی ہونی چاہئے کہ اپنے انوبھو کے مطابق ہو - نہ کہ انوبھو کے خلاف جیسے وہ بے سروپا دلیل بازی - انوبھو کے مطابق دلیل جس طرح چلیگی - اس کی صورت یہ ہے ÷

٣١ - ابدیا اور اسکی شکتی آورن میں تیرا ہی انوبھو ہم دکھا چکے - اسواسطے کوٹستھ چیتنا یعنی شُدھ گیان ابدیا کا متضاد نہیں ہے ÷

٣٢ - اگر وہی متضاد پڑے تو اس آورن کا انوبھو کیسے ہو - متضاد وویک یا تمیز ہے - وہ حقیقت کے جاننے والے گیانی میں پایا جاتا ہے ÷

معترض کا یہ اعتراض ہے کہ کوٹستھ کا بھان نہیں ہوتا اس کے اُس انوبھو پر مبنی ہے کہ اگیان سے ڈھکا ہوا کوٹستھ موجود ہے۔ جیسے اوپر بیان ہوا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جو اعتراض پہلے کیا گیا تھا کہ کوٹستھ سویم پرکاش ہے۔ اسمیں اگیان نہیں ہو سکتا۔ اور اگیان نہیں تو آورن کیسا۔ محض لغو ہے۔ کوٹستھ چیتنتا یعنی شدھ یا سادھارن گیان جو ساکشی روپ ہے اگیان میں ڈھکا ہوا پتر سے ہی انوبھو سے سدھ یعنی ثابت ہے۔ پس یہ شدھ گیان اگیان کا متضاد یا برودھی نہیں ہے۔ اوّل اس وجہ سے کہ دونوں ساتھ ملتے ہیں اور اس میں خود تیرا انوبھو پرمان ہے۔ دوسرے اگر کوٹستھ اگیان اور آورن کا متضاد ہو تو اس آورن کا پرکاش یا انوبھو کون کرے۔ کوٹستھ ساکشی ہی تو کرتا ہے۔ اگر نہ کرے تو اگیان سدھ ہی نہ ہو۔ پس شدھ چیتنتا اگیان کی متضاد نہیں الٹی سادھک ہے۔ اگیان کا متضاد گیان ہے جیسا گیانی کو ہوتا ہے کہ اگیان مٹ گیا ہے اور میں اُسکا ساکشی ہوں۔ یہ باریک مسئلہ شاید اسطرح آسانی سے سمجھ میں آجائے کہ آگ کاٹھ میں ویاپک ہے۔ اگر نہ ہو تو نمایاں نہ ہو سکے۔ مگر یہ ویاپک آگ کاٹھ کی متضاد نہیں یعنی اُسے جلاتی نہیں۔ ہاں دیا سلائی سے آگ کو پرگھٹ یا نمایاں کرو تو وہ کاٹھ کی متضاد بے شک پڑیگی اور اسے جلا ڈالیگی۔ ویاپک آگ کی جگہ کوٹستھ چیتنتا کو سمجھ لو۔ دیا سلائی ویدانت ہے۔ ویک گیان کی آگ کا ظاہر ہونا جو اگیان کو جلا ڈالتا ہے۔ آورن بناکر اب وکشیپ کو لیتے ہیں ۔

۳۳۔ ابدیا سے گھرے ہوئے کوٹستھ میں دونوں جسموں کے ساتھ چدابھاس سیپی میں چاندی کیطرح متوہم ہے۔ اسکو وکشیپ ادھیاس کہتے ہیں ۔

۳۴۔ جسطرح سیپی کا یہ حصہ اور حقیقی پنا جھوٹی چاندی میں نظر آتا ہے۔ اسیطرح کوٹستھ کا سویم یعنی خود پنا اور حقیقی پنا وکشیپ سے چدابھاس میں دکھتا ہے ۔

۳۵ - اور جسطرح نیلاہٹ اور تکونا پن سیپی میں چھپ جاتا ہے - اسیطرح اسنگ ہونا اور آنند کوٹستھ میں بھی مخفی ہوجاتا ہے ؎

۳۶ - جیسے تمثیل میں متوہم شے کا نام چاندی ہے - اسیطرح کوٹستھ میں کشیپ سے متوہم چدآبھاس کا نام اہم یا میں کہا جاتا ہے ؎

۳۷ - آدمی خود سیپی کو "یہ" سمجھ کو دیکھتا ہوا اُسے چاندی مانتا ہے - اسیطرح خود کو خود دیکھتا ہوا چدآبھاس کو "میں" مانتا ہے ؎

وکشیپ ادھیاس یہ ہے کہ اہنکار یا کی اُپادھی والے کوٹستھ میں سوکشم اور استھول دونوں جسموں کے ساتھ چدآبھاس یعنی کوٹستھ کا عکس اسیطرح کلپت یا متوہم ہے جس طرح سیپی میں چاندی متوہم ہوا کرتی ہے - بھلا اسکا ثبوت کیا - دیکھو اندھیرے کی دوش سے آدمی سیپی کو چاندی اسطرح دیکھتا ہے کہ "یہ چاندی ہے" یہاں چاندی تو کلپت یعنی جھوٹی ہے - اور "یہ" اور "ہے" دونوں کا تعلق چونکہ واقعی شی سیپی سے متعلق ہے جو سامنے پڑی ہے - اسواسطے "یہ" اور "ہے" حقیقی یعنی سچی باتیں ہیں - اسی لیے جھوٹی چاندی سچی نظر آتی ہے کہ "یہ ہے" - اسیطرح گو چاندی کیطرح چدآبھاس جھوٹا ہے - اور سیپی کیطرح کوٹستھ سچا - مگر کوٹستھ کا خود بنا یعنی ذات اصلی اور حقیقی بنا یعنی سچا ہونا چدآبھاس میں نظر آتا ہے کہ "میں ہوں"۔ چھپ جاوے اوصاف جاتے ہیں وہ کوٹستھ کا اسنگ یعنی بےکوٹ ہونا اور آنند سروپ ہونا ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جسطرح سیپی میں چاندی کے وہم ہونے پر سیپی کے "یہ" اور "ہے" اوصاف برابر دیکھتے رہتے ہیں اور چھپتے ہیں نیلا رنگ تکونا وغیرہ - اسیطرح کوٹستھ میں چدآبھاس کے متوہم ہونے پر کوٹستھ کا خود بنا اور حقیقی ہونا یعنی "یہ" "میں" "ہوں" تو ظاہر رہتے ہیں مگر اسنگ اور آنندی ہونا چھپ جاتے ہیں پس سیپی میں جسطرح متوہم شے کا نام چاندی رکھ لیا گیا ہے۔

اسیطرح کوٹستھ میں متوہم شے یعنی چدابھاس کا نام "میں" یعنی کرتا بھوگتا جیو رکھ لیا گیا ہے۔ آدمی سیپی کے "یہ" یعنی حقیقی حصے کو دیکھتا ہوا ادھیاس سے جسطرح وہمیہ چاندی مانتا ہے۔ اسیطرح خود یعنی ذات اصلی کو انوبھو کرتا ہوا وہمیہ چدابھاس کو میں یعنی اپنا آپا گردانتا ہے۔ اوپر جو لفظ "خود" بنا استعمال ہوا ہے اسی کی اب تشریح مزید کرتے ہیں ؀

۳۸- "یہ" اور چاندی جسطرح جدا جدا ہیں اسیطرح "خود" اور میں بھی جدا جدا ہی ہیں۔ دونوں جانب عام و خاص یکساں ہی سمجھ میں آتے ہیں ؀

۳۹- اور محاورہ بھی ہے کہ دیودت خود جانتا ہے۔ تو خود دیکھ۔ میں خود نہیں کر سکتا

۴۰- جسطرح یہ چاندی ہے اور یہ کپڑا ہے اُن جملوں میں "یہ" بولا جاتا ہے۔ اسیطرح ضمیر غائب و حاضر و متکلم میں "خود" مستعمل ہوتا ہے ؀

۴۱- اگر کہو کہ "میں" سے "خود" کا فرق مسلّم۔ کوٹستھ کا اس جھگڑے سے کیا تعلق ہے۔ تو ہمارا جواب ہے کہ لفظ "خود" جسے ظاہر کرتا ہے وہی تو کوٹستھ ہے ؀

۴۲- اس پر اگر اعتراض کرو کہ "خود" غیریت یا فرق کا ہٹانے والا لفظ ہے تو اس کے یہی معنی ہیں کہ کہنے والا فرق کو نفی کر دیتے کوٹستھ کو ہی آتما بتا رہا ہے ؀

۴۳- سیم یعنی لفظ خود اور آتما ہم معنی ہیں۔ بول چال میں انکا ساتھ ساتھ استعمال نہیں دیکھا جاتا۔ پس خود اور آتما غیریت کے ہی ہٹانیوالے جبر ہیں ؀

"یہ" چاندی ہے۔ اس بھرم میں "یہ" کا اشارہ سیپی کیطرف ہی جو حقیقی شے ہے اور چاندی جھوٹی ہے۔ اسلئے "یہ" سے ظاہر شدہ شے ہی اور ہے۔ اور چاندی سے ظاہر شدہ شے اور۔ اسیطرح "خود" اور "میں" کے لفظ سے جو چیزیں ظاہر ہوتی ہیں وہ بھی جدا جدا ہی ماننی پڑتی ہیں۔ وجہ یہ کہ جسطرح "یہ" عام ہے اور چاندی خاص اسیطرح "خود" عام ہے اور "میں" خاص دیکھو محاورے میں خود کا لفظ غائب یعنی دیودت وغیرہ کے ساتھ۔ حاضر یعنی تو کے ساتھ اور متکلم یعنی میں کے ساتھ برابر مستعمل ہوتا ہے بعینہ "یہ" کے استعمال کی مانند ہے جو

ہر شے کی نسبت بول سکتے ہیں۔ یہ بحث بالکل صاف ہے۔ اس لئے معترض کو بھی ماننا پڑتا ہے کہ "خود" اور "میں" دو جدا جدا چیزیں ہیں۔ مگر مضمون گوشت کا تھا۔ اس سے بحث کا کیا تعلق۔ جواب یہ ہے کہ جسے خود کہا ہے وہی تو گوشت ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ "خود" منافی غیریت یا فرق ہے۔ اسے گوشت کیسے کہا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ تمام فرق یا غیریت اٹھ جائے تو جو باقی رہتا ہے وہی گوشت کہلاتا ہے۔ اسی کو یہ اپنے منہ سے آتما بتا رہا ہے۔ کیونکہ تمام غیریت اور فرق کے ہٹانے والے بھی الفاظ خود اور آتما ہیں۔ تیسرا اعتراض یہ اٹھایا جائے۔ کہ خود اور آتما چونکہ دو علیحدہ علیحدہ الفاظ ہیں۔ اس لیے یہ دو مختلف چیزوں کو ہی ظاہر کرینگے تو اسکا جواب یہ ہے کہ دو علیحدہ علیحدہ الفاظ ہم معنی بھی تو ہو سکتے ہیں۔ بس یہ ہم معنی الفاظ ہیں اور سنسکرت میں ان کا استعمال ساتھ نہیں دیکھا جاتا یعنی سویم آتما لکھنے یا بولنے میں نہیں آتا۔ اب اور اعتراضوں کو لیتے ہیں ۞

۴۴ - اگر کہو کہ خود کا استعمال گھڑے وغیرہ جڑ چیزوں کے ساتھ بھی تو ہوتا ہے مثلاً گھڑا خود نہیں جانتا تو ہمارا جواب ہے کہ استعمال درست ہے کیونکہ گھڑے میں بھی تو آتما کی ہستی ہے ۞

۴۵ - جڑ چیتن کا فرق آتما کا کیا ہوا نہیں۔ بلکہ یہ بھی میں جو چد آبھاس ہے اس کا کیا ہوا ہے ۞

۴۶ - جس طرح چیتن آبھاس گوشت میں نام سے مستعمل ہے۔ اسی طرح جڑ گھڑے وغیرہ اشیا میں مستعمل ہیں ۞

۴۷ - اب اگر یہ کہو کہ "یہ" "وہ" "تو" "تم" وغیرہ سب چیزوں کے ساتھ مستعمل ہوتے ہیں۔ اسلئے انہیں بھی آتما کا مظہر مانو ۞

۴۸ - مطلب یہ ہے کہ انکا استعمال آتما کے ساتھ بھی لفظ "تُو" ال وغیرہ کی طرح

دیکھا جاتا ہے۔ پس یہ آتما کے مظہر نہیں ہو سکتے ۔

اوپر بتایا گیا کہ لفظ "خود" سے جو شے ظاہر ہوتی ہے وہ کوٹستھ یا آتما ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ خود جڑ چیزوں کے ساتھ بھی مستعمل ہوتا ہے۔ جیسے گھوڑا خود نہیں جانتا یہیں چیتن آدمی اور گھوڑے میں فرق کیا نہ رہا۔ آچاریہ کہتے ہیں۔ کہ جڑ اور چیتن کا فرق آتما کی وجہ سے نہیں ہے۔ آتما تو دونوں میں یکساں ویاپک ہے۔ کیونکہ جو شے ہے وہ گیان سروپ آتما میں کلپت یا ادھیاستھ ہے۔ پس سب کے پس پشت آتما ہے۔ پھر جڑ اور چیتن کے فرق کا باعث کیا ہے۔ چد آبھاس اور کچھ نہیں جس کے جسم میں انتہ کرن ہے جیسے آدمی کے جسم میں اور اس میں چد آبھاس پڑتا ہے اس جسم والا جیو یا چیتن کہا جاتا ہے۔ جسم میں انتہ کرن نہیں ہے جیسے پتھر میں اور چدآبھاس نہیں پڑتا۔ اسے جڑ کا نام دیا جاتا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ لفظ خود کیطرح "یہ" اور "وہ" بھی ہر چیز کے ساتھ بولے جاتے ہیں۔ مثلاً یہ آدمی۔ وہ درخت وغیرہ۔ جسطرح خود کو آتما کا مظہر مانا ہے اسیطرح انکو بھی مانو۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ یہ آتما کے مظہر نہیں ہو سکتے۔ کیا وجہ کہ جیسے کال کا لفظ آتما کے ساتھ مستعمل ہوتا ہے کہ دیودت کا آتما کال ہے۔ یگیہ دت کا نا کال۔ اسیطرح یہ اور وہ دونوں محاورے میں آتما کے ساتھ استعمال کئے جاتے ہیں۔ پس یہ آتما کے مرادف یعنی ہم معنی نہیں ہو سکتے۔ بحث ختم کر کے اب اس کا نتیجہ دکھاتے ہیں ۔

۴۹- اس بارے میں کسی کو ذرہ بھر بھی شک نہیں ہے کہ یہ اور وہ۔ خود اور غیر۔ تو اور میں دنیا میں متضاد معروف ہیں ۔

۵۰- غیریت کا متضاد خود یعنی کوٹستھ ہے اور تو پنے کا "میں" یعنی آبھاس جو آتما میں کلپت یعنی ادھیاستھ ہے ۔

۵۱- میں اور خود کا فرق چاندی اور سیپ کے فرق کیطرح صاف ہے۔ مگر وہ

یعنی اگیان کی وجہ سے دونوں کو ایک مانا جاتا ہے ۔

سب مانتے ہیں کہ یہ اور وہ - تو اور میں - خود اور غیر متضاد چیزوں کے ظاہر کرنے والے الفاظ ہیں - غیریت کا متضاد خود ہے جو کوٹستھ ہے - اور تو پد کا جس کا اطلاق چدابھاس پر ہے جیسا کہ یعنی کوٹستھ میں اسی طرح متوہم ہے جس طرح چاندی سیپی میں ہوا کرتی ہے - جب وہم کی حالت میں کہا جاتا ہے کہ یہ چاندی ہے تو یہ کا اشارہ سچی سیپی کی طرف ہوا کرتا ہے اور چاندی ظاہر ہے کہ جھوٹی وہمیہ ہے - ان دونوں کو ایک ماننا موہ یا اگیان ہے - بعینہ اسی طرح سچے کوٹستھ اور جھوٹے چدابھاس کو ایک ماننا اگیان ہے -

بھلا یہ اگیان جاتا کیونکر ہے سُنو ۔

۵۲ - یہاں وہم یکتائی مذکورہ بالا پیدا کار جا ہوا ہے - اپدیا جاتے تو اُس کا کاریہ بھی جاتے ۔

۵۳ - یکتائی کا وہم اور آورن تو پد پاسنہ جاتے رہتے ہیں - مگر وکشیپ کے سریر کا ناش پرارابدھ کرم کے خاتمے پر ہوتا ہے ۔

۵۴ - اُپادان کے ناش ہونے پر بھی جس طرح نیایک لمحہ بھر چیز کا ٹھیرا مانتے ہیں اسی طرح ہم بھی کیوں نہ مانیں ۔

۵۵ - کچھ تو تھی عمر والے دھاگوں کے لحاظ سے وہ لمحہ بھر مانیں - لاتعداد کلپوں کی عمر والے بھرم کے لحاظ سے ہمارا لمحہ پرارابدھ ناش کا عرصہ ہے ۔

۵۶ - پھر نیایکوں نے تو ایسی بات مان لی ہے کہ بچار کرنے پر ٹھیر نہیں سکتی ہم جو کہہ رہے ہیں وہ وید کی سند دلیل - اور گیانیوں کے انوبھو پر مبنی ہے ۔

۵۷ - خیر فضول دلیل کرنے والے نیایکوں کے ساتھ جھگڑے کو چھوڑو - مضمون سے متعلق یہ بات یاد رکھو کہ خود اور میں یعنی کوٹستھ اور بکاری چدابھاس کی یکتائی محض وہمیہ ہے ۔

کو شُستم حقیقی شے ہے اور چدابھاس متھیا یعنی جھوٹی - ان دونوں کو ایک سمجھنا بھرم یعنی وہم ہے - اور اس کا کارن شری انادی اگیان یا اودّیا ہے جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور جس کی دو شکتیاں آورن اور وکشیپ ہیں - یہ اودّیا یعنی کارن ناش ہو تو اسکا کارج بھی جائے - یہاں مطلب یہ ہے کہ وہم یکتائی اور سروپ کا آورن یعنی یہ حجاب کہ میں شُدّھ بدّھ مُکت آتما یا برہم نہیں ہوں - دونوں برہم گیان سے جیتے جی ہی جاتے رہتے ہیں - رہا وکشیپ یعنی چدابھاس اور تینوں جسموں کا بنا رہنا یہ اسیوقت ہی رفع ہوتے ہیں - جب اُن کرموں کا خاتمہ ہو جنہوں نے موجودہ جنم دیا ہے اور پراربدھ کہلاتے ہیں ٭

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ پراربدھ جنم کا نمت کارن اور اگیان اُپادان کارن ہے - اگیان نہ رہا تو گیانی کا جسم فوراً ہی گر جانا چاہئے - اسکا جواب یہ ہے کہ جسطرح نیائک یہ مانتے ہیں کہ اُپادان کے ناش ہو جانے پر بھی کارج لمحہ بھر کے لئے بنا رہتا ہے - اسیطرح ہم بھی مانتے ہیں - اگر کہو کہ کہاں لمحہ بھر اور کہاں یہ پراربدھ کرموں کے ختم ہونیکا عرصہ جسکا پھیلاؤ برسوں پر ہو سکتا ہے - تو جواب یہ ہے کہ دیکھو جُلاہا دھاگوں سے کپڑا بناتا ہے - بُن چکنے کے بعد بھی اسے لمحہ بھر دھاگے ہی دکھائی دیتے ہیں کپڑا نہیں - لمحہ بھر بعد دھاگوں کا خیال رفع ہوتا ہے اور کپڑے کا خیال پیدا ہوتا ہے یعنی ناش یا تبدیل ہیئت کے بعد دھاگے جو کچھ تنوں کی چیزیں ہیں لمحہ بھر قایم رہتے ہیں - پس اگر وکشیپ روپ انادی اگیان جو جگوں اور کلپوں سے چلا آتا ہے پراربدھ کے خاتمے یعنی برسوں تک بنا رہے تو اننت کال کے مقابلے میں اسے لمحہ بھر سے زیادہ وقعت نہیں دی جا سکتی ٭

پھر نیایکوں کا یہ مان لینا کہ اُپادان کے ناش ہونے پر کارج لمحہ بھر کے لئے رہتا ہے اُن کا من گھڑت مسئلہ ہے جو بچار کرنے پر یعنی دلیل عقلی کے سامنے ٹھہر نہیں سکتا - ہم جو کہتے ہیں کہ گیان ہونے پر بھی گیانی کا شریر پراربدھ کے خاتمے تک رہتا ہے -

اوّل تو وید کی سند کے مطابق ہے۔ چنانچہ چھاندوگیہ کی شرتی ہے کہ اُس کو یعنی گیانی کو بس اتنی دیر ہوتی ہے کہ شریر چھوٹ جائے اور وہ موکش پاتا ہے۔ مطلب یہ کہ جیون مُکت گیانی پراربدھ کے خاتمے پر بدیہہ مُکت ہو جاتا ہے۔ دوسرے دلیل یہ ہے کہ کمہار کا چکر گھمایا جائے یا تیر چھوڑ دیا جائے تو گھمانے کے اور چھوڑنے کے بعد وہ اپنی حرکت کو پورا کر کے ہی تھمتا ہے۔ اسیطرح جن پراربدھ کرموں نے جسم کو حرکت دے رکھی ہے وہ اپنے وقت پر ہی ختم ہوں گی۔ تیسرے یہ کہ جیون مُکتی کا انوبھو وہ زمانہ قدیم اور زمانہ حال کے مہاتما گیانیوں کے اقوال و تجربات سے ثابت ہے۔ اخیر شلوک بحث کے خاتمے کا ہے۔ کہ فضول بے سروپا دلیل کرنے والے نیائیکوں سے بحث ختم کرو۔ کیونکہ انکے اقوال شرتی یُکتی اور انوبھو نیّوں کے خلاف ہیں۔ بات یاد یہ رکھو کہ کوٹستھ اور جیو آبھاس کی یکتائی محض وہمیہ ہے۔ اور یہ ہم نے پایۂ ثبوت کو پہنچا دی ہے کہ آتما یعنی اصلی "میں" کوٹستھ ہے۔

تیسری فصل اور متوں میں جیو کا سروپ

دوسری فصل میں آچاریہ نے ویدانت کے اصول کے مطابق آتما کا سروپ بیان کیا یعنی کوٹستھ یعنی نِروِکار ہی شُدھ چیتن بتایا۔ اور اس کے علاوہ ہر شے کو مِتھیا یعنی وہمیہ کہا۔ اب یہ دکھاتے ہیں کہ اور متوں میں آتما کی نسبت لوگوں کے کیا خیال ہیں۔ ان میں ایک دوسرے کا کھنڈن خود کرتا ہے۔ اس لئے شرح میں لمبی چوڑی بحثیں دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ اوّل مضمون کی پیدائش کیجئے۔

۵۸۔ اپنے آپ کو پنڈت ماننے والے تمام معمولی آدمی اور شاستر پر چلنے

والے لوگ نادانی سے شرتی کو نہ مان کر اور فقط دلیل پر چلکر وہم میں مبتلا رہا کرتے ہیں ؀

۹ - بعض آگے پیچھے کا مضمون نہ سوچ کر وید کے جملے یا واکیہ بے حیائی سے اپنے من گھڑت متوں کی تائید میں پیش کرتے ہیں ؀

جو لوگ صرف دلیل پر چلتے ہیں اور اپنی نادانی سے آتما کے بارے میں شرتی کی سند تسلیم نہیں کرتے وہ وہم باطل میں ہی گرفتار دیکھے جاتے ہیں - خواہ معمولی سمجھ کے آدمی ہوں - خواہ شاستر یعنی فلسفہ مذہب کے عالم ہوں - یہ لوگ حقیقت میں پنڈت یعنی دانا اور عالم آدمی نہیں ہیں بلکہ جھوٹے غرور سے اپنے آپ کو پنڈت مانتے ہیں - کیا وجہ - کہ شرتی جس کا نام ہے وہ مہاتماؤں کا انوبھو ہے - انکی تعلیم کو چھوڑ کر اپنے آپ کو اُن مہاتماؤں سے بڑا ماننا وہم باطل نہیں تو اور کیا ہے - آگے دلیل سے دکھایا جائیگا کہ ان کے من گھڑت متے مسایل میں بھی محض وہم باطل ہی ہیں - ہمارے دھرم بھومی یعنی ہندوستان میں چونکہ وید بھگوان کو سب مانتے ہیں - اس لئے ان لوگوں کو بھی اپنے متوں کو وید کے مطابق دکھانا پڑتا ہے - اور اس میں یہ لوگ یہ چال کرتے ہیں - کہ وید کا کوئی جملہ لیا جو اُن کے مسایل کے مطابق ہے - اور بلا لحاظ اس بات کے اوپر سے کیا مضمون چلا آتا ہے اور آگے جا کر ختم کیونکر ہوتا ہے - اُسے اپنے مت کی تائید میں پیش کر دیا - یہ چال زمانہ قدیم میں بھی تھا - اور اب بھی ہے ہر شخص اپنے مت کو گو وہ کیسا ہی پوچ پھر کیوں نہ ہو - یہ ثابت کیا چاہتا ہے کہ وید کی تعلیم کے مطابق ہے - وید کی جو تعلیم آتما کے متعلق ہے وہ اوپر بیان ہو چکی - اب آچاریہ ایک ایک مت کو لیتے جاتے ہیں - اور اُس کے کھنڈن کا طریق سمجھاتے جاتے ہیں - اوّل چارواک مت یعنی دہریت کو لیتے ہیں ؀

۶۰ - صرف پرتیکش پرمان کو ماننے والے چارواک گوشٹھ سے لیکر جسم کثیف تک اس جسم خاکی کو ہی آتما بتاتے ہیں ٭

۶۱ - اور اپنے مت کو وید کے مطابق جتانے کے لیئے انّ مے کوش اور ویروچن کے سدھانت کی سند پیش کرتے ہیں ٭

دہریے جسم خاکی کو آتما سمجھتے اور صرف ایک پرمان یعنی پرتیکش کو مانتے ہیں۔ اور اپنے مت کو وید کے مطابق دکھانے کے لیئے وید کی سند یہ پیش کرتے ہیں کہ تیترے بیہ اُپنشد میں انّ مے کوش یعنی جسم خاکی کو آتما بتایا گیا ہے۔ اور چھاندوگیہ اُپنشد میں پرجاپتی کے اُپدیش سے ویروچن اسی سدھانت پر پہنچا ہے۔ یہاں خیال یہ ہے کہ تیترے بیہ اُپنشد میں گو جسم کے لیئے آتما کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ مگر اس کے اندر پران کو آتما بتایا ہے۔ پران کے اندر من کو۔ من کے اندر وگیان یا بدھی کو۔ بدھی کے اندر آنند مے کوش کو اور ان پانچوں کوشوں سے آتما کو علیحدہ اور ان کا ناظر بتایا ہے۔ ویروچن نے بیشک پرجاپتی کے اُپدیش سے جسم کو آتما سمجھا۔ مگر اُس کا یہ سمجھنا غلط تھا۔ چنانچہ غلطی رفع کرنے کو اندر بار بار آیا اور آخر گیان لیکر گیا۔ پس شرتیوں کو دہریے غلط سند میں پیش کر رہے ہیں۔ آگے پیچھے کا مضمون انھوں نے نہیں دیکھا ہے۔ اس مت کا کھنڈن اندریہ آتم وادی کرتا ہے ٭

۶۲ - جیو آتما کے نکل جانے پر جسم چونکہ مردہ ہو جاتا ہے اس لیئے ہوناتمک جسم سے آتما کو علیحدہ مانتے ہیں ٭

۶۳ - اور کہتے ہیں کہ پرتیکش سے ہی میں کا خیال جسم سے علیحدہ محسوس ہوتا ہے اور میں دیکھتا ہوں۔ میں بولتا ہوں۔ اس سے اندریوں کا مجموعہ آتما سمجھ میں آتا ہے ٭

۶۴ - گویائی وغیرہ اندریوں کا جھگڑا شرتی میں سنا جاتا ہے۔ اسی لیئے

یہ چیتن ہیں اور آتما ہیں ۔

جسم خاکی اسواسطے آتما نہیں ہے کہ جیو اس میں سے نکل جاتا ہے۔ تو مردہ لاش ہو جاتا ہے۔ اگر یہی آتما ہوتا تو لاش چیتن ہونی چاہئے تھی۔ مگر چونکہ نہیں ہوتی اسواسطے جیو آتما کو جسم سے علیحدہ ماننا پڑتا ہے۔ یہ آتما اندریاں ہیں۔ پرتیکش آدمی محسوس کرتا ہے کہ میں دیکھتا ہوں۔ میں بولتا ہوں وغیرہ وغیرہ۔ یہ "میں" کا خیال ظاہر ہے کہ جسم خاکی سے علیحدہ ہے۔ پس جسم آتما نہیں اندریاں آتما ہیں۔ شُرتی کی سند یہ ہے کہ چھاندوگیہ اور برہدارنیک میں اندریوں کا یہ باہمی جھگڑا مذکور ہے کہ ہم میں سے کون بڑا ہے۔ چنانچہ ایک ایک اندریہ باہر گئی اور سال بھر باہر رہ کر واپس آئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اندریاں چیتن ہیں اور اسلیئے آتما ہیں۔ یہاں خیال رہے کہ شرتی اندریوں کو چیتن اور آتما نہیں بتا رہی ہے۔ بلکہ جھگڑے کی کہانی پران کو ان سے افضل بتانے کے لیئے ہے۔ اس مت کا کھنڈن پران آتم وادی کرتا ہے ۔

۶۵ — ہیرنیہ گربھ کے اُپاسک پران کو آتما مانتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ آنکھ وغیرہ اندریاں نہ رہیں اور پران رہے تو آدمی زندہ رہتا ہے ۔

۶۶ — شُرتی کہتی ہے کہ پران ہی سوتے وقت جاگتا ہے اور عمر میں سب سے بڑا اور اوصاف میں سب سے افضل ہے۔ چنانچہ پران مے کوش کا بیان تفصیل کے ساتھ دیا ہے ۔

آنکھ وغیرہ اندریاں اس لئے آتما نہیں کہ آدمی اندھا بہرا یا گونگا ہو یعنی ایک یا زیادہ اندریاں نہ رہیں تو بھی جیتا رہتا ہے۔ مگر پران نہ رہے تو فوراً ہی مر جاتا ہے۔ چنانچہ شُرتی ہے کہ اندریاں جب سوتے وقت خود سو جاتی ہیں تو پران ہی جسم میں جاگتا رہتا ہے۔ نیز پران سب میں بلحاظ عمر بڑا ہے اور بلحاظ فضیلت افضل ہے۔ جیسا برہدارنیک اور چھاندوگیہ میں آیا ہے۔ اور تیترییہ اُپنشد میں پران مے کوش کا بیان

تفصیل کے ساتھ دیا ہوا ہے۔ یہاں بھی شرتیوں کی نقل بلا تعلق مضمون کیگئی ہے۔ اندریوں کے نہ رہنے پہ پران کا نہ رہنا۔ اور مخلوقات میں پران کا بزرگ و افضل ہونا۔ اور پران مے کوش میں اُسکا بیان دیا جانا۔ اس بات کی تو دلیل نہیں کہ پران آتما ہے۔ ہے تو مخلوق اور کوش ہی یعنی جڑ۔ اسی وجہ سے من آتم وادی اس مت کا کھنڈن کرتا ہے ٭

۶۷۔ اپاسک لوگ من کو آتما بتاتے ہیں۔ پران کا بھوگتا نہ ہونا ظاہر ہے پس بھگتا من ہے ٭

۶۸۔ شرتی میں بتایا گیا ہے کہ من ہی آدمیوں کے بندھ او رموکش کا باعث ہے۔ اور پران مے کے اندر منو مے کوش ہے۔ اسواسطے یہی آتما ہے ٭

اُپاسک لوگ چونکہ دھیان من سے کرتے ہیں۔ اس لئے من ہی ان کے لئے بڑی چیز ہے۔ چنانچہ یہ من کو ہی آتما مانتے ہیں۔ وجوہات یہ دیتے ہیں کہ سُکھ دُکھ کا احساس من کو ہوتا ہے اس واسطے کرتا بھوگتا من ہے نہ کہ جڑ پران۔ دوسرے شرتی خود من کو بندھ و موکش کا باعث بتاتی ہے۔ تیسرے من پران مے کوش سے اندرونی شے ہے۔ یہاں بھی شرتی کے نقل کرنے میں غلطی یہ ہے کہ من خود کوش ہے۔ اور چونکہ آتما کے بندھ موکش کا باعث ہے۔ اس لئے خود آتما نہیں ہے۔ چھنک بگیان آتم وادی یعنی دمبدم پیدا اور فنا ہونے والی بدھی کا آتما ماننے والا اس مت کا کھنڈن کرتا ہے ٭

۶۹۔ چھنک بگیان آتم وادی بگیان کو آتما مانتے ہیں کیونکہ من کی جڑ میں بگیان صاف صاف پایا جاتا ہے ٭

۷۰۔ انتہ کرن دو طرح کا ہے "میں" برتی والا اور "یہ" برتی والا "میں" برتی والا بگیان کہلاتا ہے اور "یہ" برتی والا من ٭

۷۱۔ "یہ" برتی کی جڑ میں "میں" برتی صاف محسوس ہوتی ہے۔ کیونکہ اپنے آتما کو

بے جانے بیرونی شے کو کوئی نہیں جانا کرتا ۔

۴۲ - چونکہ بُدّھی دمبدم پیدا اور فنا ہوتی محسوس ہوتی ہے اس لئے ایک تو چھنک ہے اور دوسرے احساس ہی سے سویم پرکاش ہے ۔

۴۳ - وید کہتا ہے کہ من کا یہ جیو یا آتما گیان مے کوش ہے اور پیدائش و فنا سکھ دکھ روپ تمام سنسار اسی کا ہے ۔

من بے شک صورتیں بدلتا ہے مگر ان صورتوں کی تہ میں بُدّھی یا گیان ہی ورنہ ان کا علم ہی نہ ہو پس من بیرونی شے ہے اور گیان اندرونی - انتہ کرن دو قسموں میں منقسم ہے - "میں" یعنی شئی یا عالم اور "یہ" یعنی شے یا معلوم - میں کی برتی گیان کہلاتی ہے اور یہ کی برتی من جس کی بدلتی ہوئی صورتوں کا گیان گیان یا بُدّھی کو ہوتا ہے پس "یہ" کی تہ میں "میں" ہے - جب تک "میں" پیدا نہ ہولے یعنی بیرونی یا میری چیز الگ الگ نہیں ہو سکتیں - چونکہ گیان کے ہر حال میں "میں" کا خیال پیدا اور فنا ہوتا ہر شخص کے انوبھو سے ثابت ہے یعنی احساس میں آتا ہے اس لئے دو نتیجے مستخرج ہوتے ہیں - ایک تو یہ کہ گیان چھنک ہے یعنی دمبدم پیدا اور فنا ہوتا ہے - دوسرا یہ کہ سویم پرکاش یعنی بذات خود نورانی ہے گیان کا گن اس میں کسی اور شے سے نہیں آتا - نیز تیتریہ اُپنشد میں آتا ہے کہ منو مے کے اندر اسکا آتما گیان مے ہے - یہی گیان پیدائش و فنا سکھ دکھ روپ سنسار کہلاتا ہے - کیونکہ جس جس چیز کا گیان ہے وہ اسی کے تابع ہے - یہ نہ ہو تو گیان ہی نہ ہو - پھر سکھ دکھ کیسا اور سکھ دکھ پیدائش اور فنا نہ ہو تو سنسار کیسا - یہاں بھی شرتی کی سند دینے میں یہ غلطی ہے کہ شرتی گیان مے کوش بتاتی ہے نہ کہ آتما - نیز اس کے اندر اور آتما آنند مے بتاتی ہے - چنانچہ شونیہ وادی اس مت کا کھنڈن کرتا ہے ۔

۴۴ - بجلی ابر اور آنکھ جھپکنے کی مانند دمبدم متبدل ہونے والا گیان آتما نہیں

ہو سکتا۔ اور چونکہ اس کے علاوہ اور کچھ پایا نہیں جاتا۔ اس لئے شونیہ یا عدم ہی آتما ٹھیرتا ہے۔ یہ مادھیمک بودھوں کا مت ہے ؛

۷۵۔ اسی لئے شُرتی بھی کہتی ہے کہ پہلے یہ سب کچھ اَست تھا۔" غرض کیا عالم اور کیا معلوم یعنی کُل کائنات وہم سے ہی منتج ہے ؛

شُونیہ وادی کا یہ اعتراض ہے کہ گیان اسیطرح چھنک یعنی دم بھر ٹھیرنے والا ہے جسطرح بجلی دم بھر کو چمک گئی۔ ابر نے دم بھر میں صورت بدل لی۔ آنکھ دم کے دم کو جھپکی اور پھر کُھل گئی۔ بھلا ایسی دمبدم تبدیل ہونے والی چیز آتما کیونکر ہو سکتی ہے۔ یعنی نہیں ہو سکتی۔ اور چونکہ اس گیان کے سوا اور کوئی شے احساس میں آتی نہیں اس لیے شونیہ یعنی نیستی یا عدم محض ہی آتما ٹھیرتا ہے۔ چنانچہ چھاندوگیہ اُپنشد میں شونیت کیتو کی کہانی میں آتا بھی ہے کہ بعض کہتے ہیں کہ پہلے یہ سب کچھ اَست یعنی نیست تھا۔ نتیجہ یہ ہے کہ عالم و معلوم جنہیں سب جگت آگیا محض وہم ہی وہم ہے۔ واقعی شے نہیں۔ یہاں شُرتی غلط نقل کی گئی ہے کیونکہ شُرتی ست سے جگت کی پیدایش بتاتی ہے اور بعض نادانوں کا یہ قول سُنا کر کہ پہلے یہ سب کچھ اَست تھا خود اُسکی تردید کرتی ہے۔ اب تک آتما کی نسبت مختلف متوں کا کھنڈن آچاریہ نے اور متوں سے کرایا ہے۔ چونکہ شُونیہ وادی کا مت آخری ہے۔ لہذا اُسکا کھنڈن خود کرتے ہیں ؛

۷۶۔ چونکہ بھرم یا وہم بے ادھشٹھان نہیں ہو سکتا۔ اس لئے آتما کو ہست ماننا پڑتا ہے کیونکہ وہی شونیہ یا عدم کا ساکشی رہیگا۔ اگر ایسا نہ مانے تو خود تیرا کہنا بھی نہ بن سکیگا ؛

۷۷۔ پھر شُرتی گیان مے کے اندر آنندمے کوش اور بتاتی ہے۔ اور خود کہتی ہے کہ آتما کو اسیطرح انو بھو کرو کہ وہ ہے"

شونیہ وادی جگت کو وہم ہی وہم بتاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس وہم کا ادھشٹھان یا محل جہاں یہ وہم اٹھ رہا ہے یا نہیں ہے۔ اگر کہے کہ ہے تو وہی ست روپ آتما ماننا پڑے گا۔ اور اگر کہے کہ نہیں ہے یعنی محض شونیہ ہی ہے تو یاد رہے کہ بے ادھشٹھان وہم ناممکن ہے۔ مثلاً کائنات خواب وہم ہی وہم ہے۔ مگر اس کا ادھشٹھان موجود ہے یعنی خواب بیں۔ معدوم نہیں۔ پس جگت کو جب تو وہمیہ مانتا ہے تو اس وہم کی نموداری کا محل یا ادھشٹھان بھی تجھے لازماً ولابُداً ماننا چاہئے۔ وہی ساکشی یا ناظر آتما ہے۔ جو وہمیہ صورتوں کو دیکھتا ہے۔ اور جب یہ نہیں ہے یعنی کہلانے والے شونیہ یا عدم کی نموداری ہوتی ہے تو اس کو دیکھتا ہے جیسا سشپتی میں روز محسوس ہوتا ہے۔ ورنہ جیسے تو خود شونیہ یا عدم بتا رہا ہے۔ اسی کی سدّھی نہیں ہو سکیگی۔ رہا شونیہ وادی کا یہ کہنا کہ گیان سے علاوہ اور آتما محسوس نہیں ہوتا۔ سو وہ بھی غلط ہے۔ کیونکہ شُرتی خود گیان مے کے اندر آنند مے کوش اور بتاتی ہے۔ جسے تو شونیہ سمجھ رہا ہے۔ اور اس کوش کے اندر گیان روپ ست سروپ آتما ہے جسکی نسبت شُرتی کہتی ہے کہ اس کا الوبھد یکرو کہہنت ہے نہ کہ شونیہ یا عدم ۔

آتما کی ماہیّت کی نسبت مت متانتر کا کھنڈن منڈن ختم ہوا۔ اب آتما کے حجم کی نسبت بحث اٹھائی جاتی ہے ۔

۷۸۔ مت متانتر والے اس بارے میں بھی طرح طرح کے جھگڑے اُٹھاتے ہیں کہ آتما چھوٹا ہے۔ وسطی درجے کا ہے یا بڑا ہے۔ اور اپنے قول کی تائید میں شُرتیاں اور دلیلیں پیش کرتے ہیں ۔

۷۹۔ اوسط درجے والے کہتے ہیں کہ چونکہ آتما بہت ہی چھوٹی چھوٹی بال کے ہزارویں حصے کے مانند ناڑیوں میں حرکت کرتا رہتا ہے۔ اسلئے

انو یا چھوٹا ہے ۔

۸۰ ۔ سینکڑوں کیا ہزاروں شرتیاں اسی چھوٹائی کے مضمون کی ہیں ۔ مثلاً " یہ آتما چھوٹے سے بھی چھوٹا اور لطیف سے بھی لطیف ہے " ۔

۸۱ ۔ دوسری شرتی یہ ہے ۔ " بال کی نوک کے سو حصے متصور کریں تو ان میں سے ایک حصے کے برابر جیو کو سمجھنا چاہیئے " ۔

آتما کے حجم کی نسبت بھی بہت اختلاف رائے ہے اور ہر شخص اپنے اپنے قول کی تائید میں شرتیاں اور دلیلیں پیش کرتا ہے ۔ آتما حجم کے لحاظ یا تو بہت بڑا یعنی ویاپک مانا جاسکتا ہے جیسے وید کا سدھانت ہے ۔ یا بہت ہی چھوٹا جس سے چھوٹی اور کوئی شے قیاس نہیں کی جاسکتی ۔ یا اوسط درجے کے حجم کا یعنی نہ بہت بڑا نہ بہت چھوٹا ۔ اوسط درجے کے آدمی یعنی جو ناستک ہیں نہ آستک وہ آتما کو بہت ہی چھوٹا یا لطیف بتاتے ہیں اور اپنے قول کی تائید میں دلیل یہ دیتے ہیں کہ وہ چھوٹی سے چھوٹی بال سے بھی باریک ناڑیوں میں رہتا ہے اور حرکت کرتا پھرتا ہے ۔ اسکا حجم بڑا ہو تو یہ امر ناممکن محض ہوگا ۔ نیز ایسی شرتیاں بکثرت ہیں جو آتما کو نہایت ہی لطیف بتاتی ہیں ۔ یہاں خیال رہے کہ جو شرتیاں دی گئی ہیں ان کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آتما بال سے باریک یا ذرے سے بھی چھوٹا ہے ۔ ایسا ہو تو یہ ذرہ سا آتما جسم میں جہاں ہوگا ۔ وہیں علم یا سکھ دکھ کا انوبھو محسوس ہو سکیگا تمام جسم میں نہیں ۔ مگر تجربہ شاہد ہے کہ ہاتھ میں برف ہو ۔ یا نوں پر گرم پانی پڑ رہا ہو ۔ اور سر پر دھوپ لگ رہی ہو تو یہ سب انوبھو ہوتے ہیں ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آتما انو یعنی بہت چھوٹا نہیں ہے بلکہ تمام جسم میں ویاپک ہے شرتی کا مطلب چھوٹا کہنے سے یہ ہے کہ آتما ایسی لطیف چیز ہے کہ عقل اس کو سمجھ نہیں سکتی ۔ انو بتا کر اب آتما کے اوسط درجے کے حجم کا مت لیتے ہیں ۔

۸۲ - جینی کہتے ہیں کہ چونکہ چیتنتا سر سے لگاکر پانوں تک محسوس ہوتی ہے
اسواسطے آتما کا جسم اوسط درجے کا ہے اور شرتی بھی اسی مضمون کی ہے۔
۸۳ - رہا لطیف ناڑیوں میں حرکت کرنا - وہ آتما کے لطیف حصص سے اسطرح
ہوسکتا ہے جسطرح جسم کے ہاتھ پانوں پھیلائے اور سکوڑے جاتے ہیں ۔
۸۴ - بڑے اور چھوٹے اجسام میں آنا جانا بھی آتما کے انہیں حصّوں سے
ممکن ہے اسواسطے آتما کا جسم اوسط درجے کا ہی ہے ۔

آتما کے چھوٹے ہونیکا کھنڈن جینی لوگ اس دلیل سے کرتے ہیں کہ چونکہ چیتنتا یعنی علم یا احساس جسم میں سر سے پانوں تک دیاپک ہے جیسے اوپر بیان ہوا اسواسطے آتما انو نہیں بلکہ جتنا جسم ہے اُتنا ہی جسم آتما کا ہے - چنانچہ شرتی بھی ہے کہ جسطرح تلوار میان میں ہوتی ہے اسیطرح پاؤں کے ناخنوں سے لگاکر سر تک آتما جسم میں دیاپک ہے۔ رہا لطیف ناڑیوں میں آتما کا ساری ہونا - سو یہ اسطرح ممکن ہے کہ جسطرح ہاتھ پاؤں سکیڑلیں تو جسم جگہ کم گھیرتا ہے - اسیطرح آتما اپنے اعضا کو سُکیڑ لینے سے لطیف ہوکر لطیف سے لطیف ناڑیوں میں انہیں اعضا یا حصّوں سے جاسکتا ہے۔ مرنے کے بعد اگر انسان چھوٹا جانور مثلاً چیونٹی یا پسّو بنا تو آتما کے عضو سکڑ جاتے ہیں - اور بڑا جانور یعنی ہاتھی وغیرہ بنا تو پھیل جاتے ہیں - اسطرح آتما کا جسم اوسط درجے کا ہی ٹھہرتا ہے یعنی نہ تو انو نہ دیاپک - اس مت کا کھنڈن کرتے ہیں۔

۸۵ - آتما کے حصّے مانیں تو گھڑے کیطرح اسکا ناش بھی ماننا پڑیگا - اور
اسطرح کیے ہوئے کرموں کا ناش اور نہ کیے ہوؤں کا پھل بھوگ لازم آئیگا ۔
۸۶ - اس لیے آتما دیاپک ہی ماننا چاہیے - نہ تو وہ چھوٹا مانا جاسکتا ہے نہ
اوسط درجے کے جسم کا - چنانچہ شرتی بھی ہے کہ آکاش کیطرح آتما سرو دیاپک
اور بے حصص ہے ۔

جَین لوگ آتما کا سکڑنا اور پھیلنا مانتے ہیں۔ یہ بھی درست ہو سکتا ہے جب آتما کو اعضا یا حصّوں سے مرکّب مانیں۔ باحصص چیز ہمیشہ فانی ہوا کرتی ہے جیسے گھڑا میز کرسی وغیرہ۔ پس آتما فانی ٹھیرا۔ فانی ماننے میں یہ منطقی نقص ہے کہ جو کرم کئے ان کا پھل نہیں مل سکیگا کیونکہ آتما ہی جب نہ رہا تو پھل کسے ملے۔ پھر دھرم ادھرم اور پُن پاپ کرنے دونوں لاحاصل ٹھیریں گے اور ایک دن بھی نظام عالم قایم نہیں رہ سکیگا۔ یہ بھی یاد رکھو کہ جیسے فنا ہے اسکی پیدائش بھی لازماً دوبارہ ماننی پڑتی ہے اس صورت میں جنم دینے والے کرم پیدا ہونے والے آتما کے تو ہونگے نہیں کیونکہ وہ نیا پیدا ہوتا ہے۔ اُلٹا اُن کرموں کا پھل بھوگ نگے پڑیگا جو آتما نے نہیں کئے ہیں۔ ایسا ہو تو ایک بڑا بھاری اندھیر ہے۔ جسے کوئی تسلیم نہیں کر سکتا۔ اس لئے آتما کو فانی اور باحصص نہیں مانا جا سکتا۔ دیاپک ہی ماننا پڑتا ہے۔ چنانچہ اپنے قول کی تائید میں آچاریہ یہ شُرتی پڑھتے ہیں کہ آتما آکاش کیطرح سروویاپک اور بےحصص ہے۔

آتما کی نسبت دو بحثیں ختم کرکے اب آچاریہ تیسری بحث یہ اُٹھاتے ہیں کہ چیتنتا آتما کی ماہیت ذاتی ہے یا عارضی خاصّہ ہے۔

۸۷۔ آتما کا ویاپک ہونا بتایا گیا۔ اب اسی آتما کے بارے میں مت متانتر کے یہ طرح طرح کے جھگڑے لیجے کہ آتما چیتن روپ یعنی گیان سروپ ہے۔ اچیتن روپ یعنی جڑ ہے۔ یا چیت اچیت روپ یعنی جڑ چیتن دونوں روپ ہے۔

۸۸۔ پربھاکر اور نیا سے مت کے ماننے والے آتما کو جڑ بتاتے ہیں۔ انکے خیال میں آتما آکاش کیطرح ایک دربیہ یعنی جوہر ہے اور چیتنتا اسکا گُن یا عرض ہے۔

۸۹۔ رغبت نفرت کوشش دھرم ادھرم سُکھ دُکھ اور ان کے سنسکار چیتنتا

کسطرح نو گن آتما میں رہتے ہیں ۔

۹۰- اپنے ادرشٹ کی وجہ سے آتما اور من کے سنجوگ سے یہ گن آتما میں پیدا اور فنا ہوتے رہتے ہیں کیونکہ مکتی میں کوئی منظور نہیں رہتا ۔
گیان علم یا کانشس نس کے لحاظ سے آتما یا تو محض چت روپ یعنی گیان سروپ مانا جاسکتا ہے ۔ یا جڑ یعنی بے گیان ۔ یا جڑ اور چیتن دونوں طرح کا ۔ پربھاکر یعنی پورب میمانسا کے بعض پیرو اور نیائے ویشیشک والے سب آتما کو اسیطرح ایک جڑ چیز یعنی جوہر مانتے ہیں جسطرح آکاش ہے ۔ آکاش کا ایک گن شبد ہے ۔ آتما میں نو گن رغبت ونفرت وغیرہ رہتے ہیں ۔ جن میں سے ایک چیتنتا بھی ہے ۔ جو آتما اور من کے سنجوگ یعنی باہم ملنے سے پیدا ہوتی ہے ۔ اور اسیطرح اور سب گن ۔ انکا باہمی تعلق یہ ہے کہ آتما میں چونکہ گیان کا گن ہے اسلئے وہ بعض چیزوں میں رغبت ظاہر کرتا ہے بعض میں نفرت ۔ اس خوشگواری و ناخوشگواری سے چیزوں کے لینے یا اُن سے ہٹنے میں کوشش عمل میں آتی ہے ۔ اس کوشش یعنی کرم کرنے سے دھرم ادھرم پیدا ہوتے ہیں ۔ ان سے سُکھ دُکھ کے بھوگ ملتے ہیں ۔ ان کے سنسکاروں سے جنم اور نیچے اونچے لوکوں میں آنا جانا ہوتا ہے ۔ یوں یہ سنسار چکر جاری رہتا ہے ۔ سارے گنوں کی وجہ ادرشٹ یعنی پہلے جنموں کے سنسکار ہیں ۔ مکتی میں چونکہ آتما اور من کا سنجوگ نہیں رہتا اس لئے کسی چیز کا گیان بھی نہیں ہوتا ۔

۹۱- گیان ہونے کی وجہ سے آتما چیتن اور رغبت و نفرت و کوشش والا ہے ۔ اور چونکہ دُکھ بھی ہوتا ہے اس لئے دھرم ادھرم کا کرتا بھوگتا ہے ۔

۹۲- جسطرح یہاں کرموں کے بس سے اس جسم میں کبھی کبھی سُکھ دُکھ وغیرہ ہوتا ہے ۔ اسیطرح اور لوکوں میں کرموں کے بس سے جسم ملنے پر خواہش وغیرہ گن آتما میں ہوتے ہیں ۔

۹۳ - اسی وجہ سے گو آتما ویاپک ہے مگر اونچے نیچے لوکوں میں اُسکا آنا جانا ممکن ہے - اور وید کا تمام کرم کانڈ اس قول کی سند ہے ؂

۹۴ - غیر صاف گیان والا جو آنند مے کوش سُشپتی میں باقی رہتا ہے اور سب سے پہلا ہے - وہی ان لوگوں نے آتما مانا ہوا ہے - اور یہ گن اُسی کے ہیں ؂

گنوں کا جو سلسلہ اوپر بیان ہوا اُسی سے آتما کا کرتا بھوگتا ہونا ثابت ہوتا ہے - گیان گن آتما میں ہونے کی وجہ سے رغبت و نفرت پیدا ہوتی ہے - اس سے کوشش یعنی کرم کرنا - اس کا نتیجہ سُکھ دُکھ وغیرہ - چونکہ دُکھ کرنا بھوگتا کو ہی ہو سکتا ہے - اس لئے آتما کو کرتا بھوگتا ماننا پڑتا ہے - اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ کرتا بھوگتا آتما کو جسطرح پچھلے کرموں کے بس سے اس دنیا میں دُکھ سُکھ بھوگنے کے لئے جسم خاکی ملا ہے - اسیطرح اونچے نیچے لوکوں میں اور جسم مل سکتے ہیں - پس گو آتما ویاپک ہے تاہم لوک پرلوک میں اُس کا آنا جانا ممکن ہے - وید کا کرم کانڈ جو یہ بتاتا ہے کہ یگیہ کرو اور تم کو سورگ ملیگا - اس بات کی سند ہے کہ ویاپک آتما لوک لوکانتر میں آتا جاتا ہے - اسطرح پربھاکر اور نیاییکوں کا مانا ہوا آتما بتاکر آچاریہ کہتے ہیں کہ یہ لوگ آنند مے کوش کو آتما سمجھے بیٹھے ہیں جو پانچ کوشوں میں سب سے پہلا ہے اور جس میں گیان تو ہے کیونکہ اگر نہ ہو تو سُشپتی سے اُٹھ کر یہ حافظہ نہ ہو کہ میں سُکھ سے سویا اور کچھ نہیں جانا - یہ کچھ نہ جانتا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ گیان غیر صاف ہے یعنی خواب یا بیداری کی طرح صاف صاف نہیں - جو گن بتائے گئے وہ اسی کے ہیں - وجہ یہ کہ سُشپتی میں یہ جڑ سا معلوم ہوتا ہے - بیداری میں من اپنا عمل کرتا ہے اور اُسکے گن ظہور میں آتے ہیں نیاییکوں کے مت کے بعد بھٹ کا مت لیتے ہیں جو پورب میمانسا کا ماننے والا ہے ؂

۹۵ - بھٹ کے پیرو سُشپتی میں چیتنتا کو مخفی دیکھ کر آتما کو چیتن اور جڑ

دونوں روپ بتاتے ہیں۔ مگر چونکہ اُٹھ کر حافظہ ہوتا ہے اس لئے
چیتنتا موجود سمجھنی چاہئے ‎۞

٩٦ - حافظہ یہ ہے کہ میں اس حالت میں جڑ بنا پڑا رہا۔ جڑ پنے کے انوبھو بغیر یہ حافظہ کبھی ممکن نہیں ہے۔

٩٧ - شُرتی بھی کہتی ہے کہ سُشُپتی میں ناظر کی نظر کا ناش نہیں ہوتا۔ اسلئے
آتما کو جڑ چیتن دونوں روپ ماننا چاہئے ‎۞

سُشُپتی میں چونکہ چیتنتا صاف نہیں ہے اسلئے گویا مخفی ہو جاتی یا چھپ جاتی ہے۔ اسلئے بھٹ
کے پیرو جو پربھاکر کے پیروؤں کی طرح پیرب میمانسا کے ماننے والے ہیں۔ کہتے ہیں کہ آتما چیتن
بھی ہے جیسے بیداری و خواب میں دیکھا جاتا ہے۔ اور جڑ بھی جیسا سُشُپتی میں انوبھو ہوتا ہے۔
جاگ کر آدمی کو یاد آتا ہے کہ میں جڑ بنا سو یا رہا۔ یہ حافظہ جڑ ہونیکے انوبھو پر مبنی ہونا چاہئے
پس سُشُپتی میں آتما جڑ تھا۔ چنانچہ برہدارنیک کی شُرتی کی سند ہے کہ سُشُپتی میں ناظر آتما کی نظر یعنی
گیان شکتی کا ناش نہیں ہو جاتا یعنی جڑ پنے کا انوبھو رہتا ہے۔ اسلئے آتما جڑ چیتن دونوں روپ ہے ‎۞

٩٨ - سانکھیہ والے کہتے ہیں کہ آتما چونکہ بے حصص ہے اس واسطے اُسکے دو روپ
نہیں ہو سکتے۔ پس وہ چیتن روپ ہی ہے ‎۞

٩٩ - جڑ کا حصہ پرکرتی کا روپ ہے جس کی ماہیت ذاتی تین گُن ہیں۔
یہ گیان سروپ پُرشوں کے بھوگ اور موکش کے لیئے کام کرتی ہے ‎۞

١٠٠ - پُرش اسنگ ہیں۔ مگر پرکرتی سے اپنا فرق نہ سمجھکر بندھ اور موکش کے بیوہار
کی سچائی کے لیئے نیایکوں کی طرح سانکھیہ میں بھی لاتعداد پُرش مانے گئے ہیں ‎۞

١٠١ - اس شُرتی سے پرکرتی کا وجود ثابت ہے کہ "مہت سے پرے اویکت ہے"
اور اس سے پُرشوں کا اسنگ ہونا کہ "یہ پُرش اسنگ ہے" ‎۞

بھٹ کے مت کو سانکھیہ والے اس دلیل سے کھنڈن کرتے ہیں کہ آتما میں دو دو حصے
نہیں ہو سکتے کہ ایک جڑ ہو اور دوسرا چیتن۔ اگر آتما کو باحصص مانا تو وہ فانی ٹھیریگا

جیسے اوپر بیان ہوا۔ پس آتما تو چیتن یعنی گیان سروپ ہی ہے۔ جڑ حصہ پرکرتی کا ہے جس کی ماہیت ذاتی یا نیچر ستو رج تم تینوں گُن ہیں۔ یہ جیوآتماؤں کے لئے بھوگ مہیا کرتی ہے تاکہ وہ ان سے تجربہ اُٹھائیں۔ اور تجربے اُٹھا اُٹھا کر بھوگوں کی بے ثباتی سے بیراگ ہو جائے تو موکش کی طرف رجوع کریں اور موکش پائیں۔ پُرش گیان سروپ ہونے کی وجہ سے پرکرتی کی تمام لوثوں یعنی تبدیلیوں سے اسنگ یعنی بے لوث ہیں۔ مگر بھرم یا وہم سے یہ تبدیلیاں اپنے آپ میں مانتے ہیں۔ اسی لئے بندھ اور موکش کا بیوہار ہوتا ہے۔ اور چونکہ بعض بندھ میں گرفتار ہیں اور بعض مکت ہیں اسلئے جیو آتماؤں کی طرح انہیں بھی پُرش یا آتما لاتعداد ماننے پڑتے ہیں۔ پرکرتی کا وجود اور پُرشوں کا اسنگ ہونا خود شرتیوں سے ثابت ہے۔ کیونکہ کٹھ اُپنشد میں مہت یعنی بُدھی سے پرے اویکت یعنی پردھان پرکرتی کو بتایا گیا ہے۔ اور پُرش کا اسنگ ہونا برہدارنیک میں آتا ہے۔ اس مت کو آچاریہ یہیں چھوڑتے ہیں۔ کھنڈن آگے آئیگا ۔

چوتھی فصل ایشور کا سروپ

اوپر سانکھیہ کے عقیدہ کے مطابق آتما یا پُرش کا سروپ بتایا گیا۔ اسی مضمون کے متعلق ایشور کا بچار شروع کیا جاتا ہے۔ اور اوّل ایشور کے متعلق یوگ والوں کا سدھانت لیا جاتا ہے۔ جو سانکھیہ مت کے ہی ماننے والے ہیں ۔

۱۰۲۔ چت کی قربت سے کام میں مصروف پرکرتی کا منتظم ایشور یوگ والے بتاتے ہیں۔ وہ پُرشوں یعنی جیوؤں سے پرے ہے ۔

۱۰۳۔ شرتی ہے کہ یہ ایشور پرکرتی اور جیو دونوں کا مالک اور گُنوں کا حاکم ہے

پھر برہدارنیک میں اسی کو صاف الفاظ میں انتریامی کہا گیا ہے ؎

۱۰۴ - یہاں بھی اپنی اپنی دلایل سے لوگ بہت سے جھگڑے اُٹھاتے ہیں اور اپنی اپنی عقلوں کے مطابق اپنے اپنے متوں کو استوار کرنے کے لئے شُرتیاں سند میں پیش کرتے ہیں ؎

یاد رہے کہ سانکھیہ مت میں پُرشوں کو محض گیان سروپ مانا ہے - اسواسطے وہ اکرتا ہیں یعنی نظام عالم نہیں رچ سکتے - اسیطرح پرکرتی جڑ ہے - اس لئے منتظم نظام عالم نہیں رچ سکتی - ہاں گیان سروپ پُرش کی قربت سے اس میں اسی طرح چیتنتا سی آتی ہے جسطرح غیر متحرک لوہا مقناطیس کے قرب سے حرکت کرنے لگتا ہے - پُرش یا جیو اپنا سروپ نہ پہچاننے کی وجہ سے پرکرتی کے محکوم اپنے آپ کو متوہم کرتے ہیں - ایک خاص پُرش ایسا بھی ماننا پڑتا ہے جو پرکرتی کا محکوم نہیں بلکہ حاکم ہے - تاکہ اسکو اپنے بس میں رکھ کر جگت رچنا کر سکے - اس کو ایشور کا نام دیا جاتا ہے - یہ پرکرتی اور جیو دونوں کا مالک ہے - پرکرتی کے گُنوں کو انضباط میں رکھتا ہے - اسی کو برہدارنیک میں انتریامی کہا گیا ہے - یعنی ہر شے کو اندر سے یمن کرنے والا یا انضباط میں رکھنے والا - یہ ایشور کا سروپ ہے - آچاریہ کہتے ہیں کہ ایشور کے بارے میں بھی بہت کچھ اختلاف رائے ہے اور مختلف مت کے آدمی اپنی اپنی مختلف دلایل سے باہم جھگڑتے ہیں اور اپنی اپنی عقل کے مطابق اپنی متوں کو مستند دکھانے کے لئے شُرتیوں کی سند دیتے ہیں ؎

۱۰۵ - یوگ والے کہتے ہیں کہ جیو کیطرح اسنگ اور گیان سروپ ایک خاص پُرش ایشور بھی ہے - مگر وہ کلیش کرم پھل اور سنسکاروں سے آزاد ہے ؎

۱۰۶ - مگر چونکہ ہے پُرش ہی - اس لئے اُسکی حکومت بن سکتی ہے - اگر ایشور کو نہ مانا تو بندھ موکش کا بیوہار ممکن نہیں ہو سکیگا ؎

۱۰۷- چونکہ شرتی خود اس اسنگ پرماتما کی نسبت کہتی ہے کہ اس کے خوف سے ہوا چلتی ہے سورج تپتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس لئے کلیش کرم وغیرہ سے اسکا بے لوث ہونا ثابت ہے ؛

۱۰۸- جیو بھی چونکہ اسنگ ہیں اسلئے کلیش کرم وغیرہ کی لوث انہیں بھی نہیں ہے مگر جیسا اوپر بتایا جا چکا ہے۔ تمیز کے نہ ہونے یعنی وہم سے انہیں متوہم ہیں۔ یوگ میں ایشور کو ایک خاص پُرش ہی مانا ہے جو گیان سروپ ہونے کی وجہ سے اور پُرشوں کی طرح اسنگ تو ہے۔ مگر اور پُرشوں سے اس میں یہ فرق ہے کہ اور پُرشوں کے ساتھ اس وجہ سے کہ وہ اپنے سروپ کو نہیں تمیز کر سکتے اور پرکرتی سے اپنی یکتائی متوہم کئے ہوئے ہیں تین بندھ لگے ہوئے ہیں یعنی کلیش۔ کرموں کے پھل کے بھوگ۔ اور ان بھوگوں کے سنسکار (تفصیل کے لئے دیکھو میری کتاب اشٹانگ یوگ) ایشور ان بندھنوں میں گرفتار نہیں ہے۔ مگر چونکہ ہے پُرش ہی اس واسطے اسکا حاکم ہونا یا ربوبیت ممکن ہے۔ جو اس بات سے پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ جیو بندھ میں گرفتار ہیں انکی جزا و سزا کا دینے والا کوئی ہونا چاہیے۔ ایشور کو انکر بندھ موکش کا بیوہار سدھ ہونا ہے۔ نہ مانیں تو نہیں ہوتا۔ شرتی میں بھی ایشور کا ماننا پایا جاتا ہے۔ چنانچہ کٹھ ولی میں آتا ہے کہ اسی ایشور کے خوف سے ہوا چلتی ہے۔ مینہ برستا ہے۔ سورج چاند چمکتے ہیں۔ موت دوڑتی پھرتی ہے وغیرہ وغیرہ۔ اسی ایشرتا کی وجہ سے اسے کلیش اور کرم وغیرہ ستانے نہیں پاتے اور یہ اسنگ ہے۔ جیو بھی اسنگ تو ہیں مگر چونکہ وہم میں گرفتار ہو کر اپنا سروپ نہیں پہچانتے اسواسطے کلیش کرم وغیرہ کے تابع ہیں۔ جیسا اوپر بتایا جا چکا ہے۔ یوگ میں ایشور کا سروپ بتا کر اب نیائے مت میں ایشور کے خیال کو لیتے ہیں ؛

۱۰۹- نیایک کہتے ہیں کہ اسنگ ایشور کا حاکم ماننا لغو ہے۔ اسواسطے
ایشور میں دوامی گیان خواہش اور کوشش کے گن ماننے لازم ہیں ٭

۱۱۰- ایشور کو پرش ماننا بھی انہیں گنوں کی وجہ سے ممکن ہے اور طرح
نہیں۔ چنانچہ شرتی اُسے ستیہ کام ستیہ سنکلپ بتاتی ہے ٭

لوگ والے جو ایشور کو محض گیان سروپ پرش مانتے ہیں اور اسی وجہ سے اسنگ بتاتے ہیں وہ محض لغو ہے۔ کیونکہ اسنگ بھی بتانا اور ساتھ ہی یہ بھی کہنا کہ وہ سب کا حاکم ہے۔ جگت کو رچتا ہے۔ پالن کرتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ دو متضاد باتیں ہیں۔ اسواسطے جیو کیطرح ایشور میں بھی گن ماننے ضروری ہیں۔ ہاں جیو میں گیان من کے سمبندھ سے پیدا ہوتا ہے۔ ایشور میں گیان کا گن دوامی ہے۔ اسیطرح اچھا یعنی خواہش اور کام کرنے کا دھیان یا کوشش بھی دوامی ہی ہے۔ انہیں گنوں کی وجہ سے اُسے پرش یا آتما کا نام دیا جاتا ہے۔ حقیقت میں وہ ستیہ کام ستیہ سنکلپ ہے جیسا شرتیوں میں آتا ہے۔ آگے کے شلوکوں میں دو مذہبی ایک ایک مت سے پہلے مت کے کھنڈن کے درج ہے ٭

۱۱۱- نیا سے مت کا کھنڈن یہ ہے کہ اگر ایشور کا گیان وغیرہ دوامی ہے تو سرشٹی بھی دوامی ہی ماننی پڑیگی۔ اسواسطے ہرنیہ گربھ کو ایشور ماننا چاہئے۔ اُسکا شریر سوکشم یعنی لنگ نے یہہ ہے ٭

۱۱۲- اُدگیتھ براہمن میں اُسکی عظمت تفصیل کے ساتھ بیان ہوئی ہے۔ سوکشم شریر ہونے پہ بھی اس کو جیو نہیں مان سکتے کیونکہ اس کے کرم کوئی نہیں ہیں ٭

۱۱۳- اس مت کا کھنڈن یہ ہے کہ ستھول شریر کے بغیر سوکشم شریر کہیں دیکھا نہیں جاتا۔ اسواسطے براٹ ایشور ہے کیونکہ ہر طرف اسکے ہاتھ پاؤں اور سر دکھائی دیتے ہیں

۱۱۴۔ ویراٹ کے سب: روز کے اُپاسک کہتے ہیں کہ شرتی اسے ہزار سر والا اور ہر طرف آنکھوں والا بتاتی ہے

۱۱۵۔ اسکا کھنڈن یہ ہے کہ ہر طرف ہاتھ پاؤں تو کیڑے مکوڑوں وغیرہ کے بھی ہوتے ہیں۔ انہیں ایشور کیوں نہیں مانتے۔ پس چو مکھے برہما کے سوا اور کوئی پُرش ایشور نہیں ہے ❊

۱۱۶۔ بیٹے کے لئے اُسکی اُپاسنا کرنے والے اُسے پرجاپتی نام دیتے ہیں۔ اور اُس شرتی کو سند میں پیش کرتے ہیں کہ "اُسنے پرجا کو پیدا کیا" ❊

۱۱۷۔ ویشنو کہتے ہیں کہ برہما وشنو کی ناف سے پیدا شدہ کمل سے پیدا ہوا ہے۔ اس واسطے وشنو ہی ایشور ہے ❊

۱۱۸۔ شیو کہتے ہیں کہ وشنو شوجی کے چرنوں کے ڈھونڈھنے میں بھی ناکام رہا۔ اس واسطے ایشور شو ہے نہ کہ وشنو ❊

۱۱۹۔ گنیش کے ماننے والے کہتے ہیں کہ تریپور کے جلانے سے پیشتر شو کو گنیش کی پوجا کرنی پڑی۔ اسواسطے ایشور گنیش ہے نہ کہ شو ❊

۱۲۰۔ اسیطرح اور مت والے بھی اپنے اپنے مت کے وہم باطل سے وید کے منتروں۔ تعریفیہ جملوں۔ اور رشیوں کے اقوال کی سند پیش کر کے الگ الگ ایشور مانتے ہیں ❊

۱۲۱۔ غرض انتریامی سے لگا کر کثیف چیزوں تک کے ایشور ماننے والے ہیں۔ وجہ کیا کہ پیپل آکھ بانس کو گل دیو ماننے والے پائے جاتے ہیں ❊

ان شلوکوں کے معنی صاف ہیں۔ نیائے والے چونکہ ایشور کا گیان اچھا وغیرہ دوامی مانتے ہیں۔ اسلئے ہرنیہ گربھ کے اُپاسک اُن پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ چونکہ ایشور کا گیان اچھا وغیرہ سدا بنی رہتی ہے کبھی جاتی نہیں۔ اسلئے سرشٹی

بھی ہیئت ہی بنی رہنی چاہیے۔ مگر ایسا ہوتا نہیں۔ اس لیے ان کا ایشور من گھڑت ہے اصلی ایشور ہرنیہ گربھ ہے جس کا شریر سوکشم ہے۔ چنانچہ اُدگیتھ براہمن میں برہداینک اور چھاندوگیہ میں اسی کی اُپاسنا پران روپ سے بتائی گئی ہے۔ اس کو جیو اسلیے نہیں مان سکتے کہ جیو کے کرم ہوتے ہیں۔ یہ کرموں سے آزاد ہے۔ براٹ کے اُپاسک ہرنیہ گربھ کے ایشور ہونے پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ چونکہ سوکشم شریر ستھول شریر کے بغیر دیکھا نہیں جاتا۔ اسواسطے ہرنیہ گربھ نہیں بلکہ براٹ ایشور ہے۔ چنانچہ پُرش سوکت کی شُرتی سند میں دیتی ہیں کہ اسکے ہر طرف ہاتھ پاؤں وغیرہ ہیں۔ اس پر برہما کا اُپاسک اعتراض کرتا ہے کہ بہت سے ہاتھ پاؤں یا آنکھیں تو بعض کیڑے مکوڑوں کی بھی ہوتی ہیں۔ انہیں کیوں نہ ایشور مانیں۔ پس بہت سے منہ والا ایشور نہیں بلکہ چومکھا برہما ایشور ہے۔ یہی پرجاپتی ہے۔ اولاد کے لیے اسکی اُپاسنا کی جاتی ہے اور شُرتی خود اسے خالق بتاتی ہے۔ وشنو شو اور گنیش کے ایشور ماننے والوں کے اقوال صاف ہیں۔ اخیر کے دو شلوک نتیجے کے ہیں آچاریہ کہتے ہیں کہ ایشور کے بارے میں ہر شخص وید کے منتر اور جملے۔ یا رشی گرنتھوں کے اقوال اپنے مت کی تائید میں پیش کرتا ہے۔ جو آگے پیچھے کے مضمون بغیر دیکھے سند گردانے جاتے ہیں۔ غرض انتریامی سے لگا کر موٹی کثیف مادی چیزوں تک کو لوگ ایشور مانتے ہیں۔ کیونکہ پیپل وغیرہ خاندان کے دیوتا مانے جاتے ہیں اور ایشور سمجھ کر اُن کی پوجا کی جاتی ہے۔ یہ سب مت متنافر توہمات باطل ہیں

اب ایشور کے بارے میں ویدانت کا مت دیتے ہیں؂

۱۲۲۔ جو شخص حقیقت کا نتیجہ کیا جانتے ہیں اور سند و دلیل کے بچار کرنے والے ہیں انکا ایشور کی نسبت ایک ہی اعتقاد ہے اور وہ یہاں صاف لکھا جاتا ہے؂

۱۲۳- مایا کو پرکرتی جانو اور مایا والے کو ایشور۔ اسی کے انش اس تمام جگت میں ویاپک ہیں +

۱۲۴- اس شرتی کے مطابق ایشور کے بارے میں فیصلہ کرنا مناسب ہے۔ ایسا ماننے سے کثیف چیزوں کے ایشور ماننے میں بھی کچھ تضاد واقع نہ ہوگا +

ایشور کی نسبت جو مختلف عقائد اوپر دئے گئے انہیں ایک دوسرے کی تردید ہوتی ہے۔ اس لیئے جو شخص ایشور کی حقیقت کا یقین واثق کیا چاہتے ہیں اور وہ بھی وید کی سند اور عقلی دلیل سے۔ ان کے لیئے ہم اب یہاں عقیدہ راسخ واضح طور پر لکھتے ہیں شرتی کی سند یہ ہے کہ مایا کو پرکرتی یعنی جگت کی پیدا کرنے والی چیز جانو۔ اور مایا والے یعنی اس چیتن کو جس کے ساتھ مایا کی اپادھی لگی ہوئی ایشور سمجھو دلیل یہ ہے کہ اسی مایا کی اپادھی والے ایشور کا تمام جگت میں اسی طرح ظہور ہو رہا ہے جسطرح ذات احد خواب میں کائنات خواب میں ویاپک ہوتی ہے اور ہر چیز اسی کا سوانگ ہے۔ صرف اسی دلیل سے ایشور کو سرو ویاپک مانا جاسکتا ہے۔ ایشور کو ویاپک نہیں محدود مانا تو وہ اور محدود چیزوں مثلاً گھڑے کی طرح ناشوان ٹھیریگا۔ اور ایشور کو ناشوان ماننے کے لیے کوئی تیار نہیں ہے۔ سب ویاپک ہی مانتے ہیں۔ ویاپک وہی ہوسکتا ہے جس میں زمان و مکان و اشیا تینوں کے لحاظ سے محدودیت نہ ہو۔ یہ ایک ہی ہوسکتا ہے۔ دو دو چار چار نہیں۔ اور اس کے ویاپک ہونے کی مثال خواب سے بہتر اور کوئی نہیں ہے۔ اس طرح دلیل اور شرتی کی سند سے مایا کی اپادھی والے چیتن کو ایشور ماناجائے تو جو لوگ انترجامی سے لگا کر کثیف چیزوں تک کے ایشور ماننے والے ہیں۔ ان میں سے بھی کسی کے ساتھ ہمارا تخالف یا تضاد واقع نہ ہوگا۔ پس ایشور کے بارے میں آخری

فیصلہ یہ ہے کہ مایا کی آبادھی والاچینتن ایشور ہے ∴

پانچویں فصل - مایا کا سروپ

اوپر شرتی کی سند اور دلیل عقلی سے ایشور کے بارے میں یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ مایا کی آبادھی والاچینتن ایشور ہے۔ اب آچاریہ مایا کی نسبت بحث اٹھاتے ہیں اور اسکے خواص کی توضیح کرتے ہیں ∴

۱۲۵ - مایا کا سروپ تاپنیہ اُپنشد میں اندھیرا بتایا گیا ہے اور شرتی کہتی ہے کہ اس میں خود تمہارا انوبھو پرمان ہے ∴

۱۲۶ - اس کا جڑ اور موہ روپ ہونا شرتی انوبھو کراتی ہے اور یہ بات بچے اور گڈریے تک جانتے ہیں۔ شرتی اس مایا کو انت بھی بتاتی ہے ∴

۱۲۷ - بے علم گھڑوں وغیرہ کا جو سروپ ہے وہ جڑ کہلاتا ہے۔ اور سب موہ کا نام اُسے دیتے ہیں جہاں عقل نہ چلے ∴

مایا کیا ہے۔ صرف اندھیرا اور کچھ نہیں۔ چنانچہ تاپنیہ اُپنشد میں مایا کا یہی سروپ بتایا گیا ہے اور شرتی کہتی ہے کہ اسے تم خود اپنے انوبھو سے ثابت کر سکتے ہو۔ مطلب یہ کہ سُشپتی میں روزانہ جو اندھیر انوبھو میں آتا ہے وہی مایا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ جڑ اور موہ روپ ہے۔ اس بات سے بچے اور گڈریے یعنی کم عقل سے کم عقل آدمی تک واقف ہیں۔ جڑ کی حالت ایسی ہے جیسے گھڑے کی ہوتی ہے۔ یعنی محض بے علم ہونا اور موہ کی حالت وہ ہوتی ہے جہاں عقل کام نہ دے سکے۔ مایا کا یہ سروپ سب کے انوبھو کے پہلوے نظر سے بتایا۔ اب دلیل کا پہلوے نظر لیتے ہیں ∴

۱۲۸- اس طرح سب لوگوں کے پہلوے نظر سے مایا انوبھو میں آتی ہے۔ دلیل کے پہلوے نظر سے دیکھیے تو مایا انرو چنیہ ہے۔ کیونکہ شرتی کہتی ہے ؛

۱۲۹- نہ تو است تھا کیونکہ است ہوتو بھان ہونا نہیں چاہیے۔ اور نہ ست تھا کیونکہ ست ہوتو اسکا بادھ نہ ہونا چاہیے۔ گیان کی نظر سے مایا محض ہیچ و پوچ چیز ہے۔ کیونکہ گیان ہوتے ہی ہمیشہ مفقود ہوجاتی ہے ؛

۱۳۰- مایا کے بھن روپ ہیں۔ شرتی دلیل اور عوام الناس کے گیانوں سے ہیچ۔ انرو چنیہ۔ اور سچی ؛

۱۳۱- یہ اس جگت کی ہستی و عدم دونوں اسطرح دکھائی ہے جسطرح رنگین تصویر دار کپڑا پھیلا یا لپیٹ دیا جائے ؛

دلیل کا پہلوے نظر لیجے تو اس شرتی سے کھلتا ہے کہ مایا کا کیا سروپ ہے۔ "پرلے کے بعد اور سرشٹی سے پہلے نہ ست تھا اور نہ است"۔ بھلا وجہ کیا؟ سنو۔ اگر است یعنی عدم محض ہوتا تو مایا اور اس کے کارج یعنی یہ جگت گدھے کے سینگ یا بانجھ کے بیٹے کی طرح انوبھو میں ہی نہ آتے۔ مگر چونکہ آتے ہیں اس واسطے مایا کو است نہیں کہہ سکتے۔ اس کے برعکس اگر ست مانیں۔ تو ہمیشہ رہنے چاہئیں۔ مگر گیان ہونے پر رہتے نہیں مٹ جاتے ہیں اسواسطے انہیں ست نہیں کہہ سکتے۔ مثلاً رسی میں سانپ نظر آتا ہے۔ اگر اسے است کہو تو دکھائی ہی نہ دینا چاہیے۔ اور ست کہو تو گیان ہوئے پر اس کا بادھ نہ ہونا چاہیے۔ بس مایا کو نہ ست کہا جاسکتا ہے نہ است محض انرو چنیہ ہے یعنی جس کا نروچن یا بیان نہ ہو سکے۔ اس کے تین روپ ہیں۔ جو مختلف طرح کے آدمیوں کے گیان میں آتے ہیں۔ شرتی اور گیانیوں کے پہلوے نظر سے لیجے تو مایا ہیچ ہے کیونکہ گیانی مایا اور مایا کا رچنا کو انوبھو نہیں کرتا۔ صرف اپنے آپ کو گیان اور آنند کا بے کنارہ سمندر محسوس کرتا ہے۔ اسکے لیے مایا یوں ڈھکی جسطرح

رسی کا سانپ جانا رہا۔ عالم یعنی سوچنے سمجھنے والے پنڈتوں کے پہلو سے نظر کیجئے تو انہیں مایا نہ ست نظر آتی ہے نہ اسست۔ اُن کے لئے محض انرو چنیہ ہے کہ کچھ کہا نہیں جاتا۔ قطرہ آب آدمی یا جانور بن گیا۔ ننھا سا بیج شاندار درخت ہو گیا۔ کوئی اس اندر جال کی توضیح کرے تو کیا کرے۔ محض انرو چنیہ ہے۔ رہے اگیانی یعنی عوام الناس اُن کے لئے مایا سچی ہے۔ انہیں جگت خواب نظر نہیں آتا۔ بلکہ سچا دکھائی دیتا ہے اور دکھ سکھ کے بندھن میں گرفتار رہتے ہیں۔

غرض مایا کا حال ایسا سمجھو جیسے رنگین تصویر دار کپڑا ہو۔ کہ اُسے پھیلا دو تو یک رنگی دنیا نظر کے سامنے ہوتی ہے اور لپیٹ دو تو سب یکدم نظر سے غائب عام اصول بیان کر کے اب آچاریہ مایا کا خود مختار و غیر مختار ہونا دکھاتے ہیں ؂

۱۳۲۔ چت کی نمو داری کے بغیر تو مایا خود مختار ہے۔ اور اسنگ آتما کو بھی کچھ کا کچھ کر دکھاتی ہے۔ اس لئے خود مختار ہے ؂

۱۳۳۔ یہی کوٹستھ اسنگ آتما کو جیو بناتی ہے۔ اور چد آبھاس کے ذریعے سے جیو اور ایشور رہتی ہے ؂

۱۳۴۔ کوٹستھ میں کسیطرح کا بگاڑ پیدا نہ کر کے جگت وغیرہ پیدا کرتی ہے۔ غرض مشکل سے بننے والے کاموں کے بنانے میں بھی مایا میں کونسا چمکار نہیں ہے ؂

مایا غیر خود مختار اس وجہ سے ہے کہ اس کے سب تماشے چیتن کے آدھین ہیں۔ مثلاً خواب بیں نہ ہو تو کائنات خواب جلوہ گر نہیں ہو سکتی۔ چیتن کا سہارا لیکر ہی مایا اپنی جلوہ گری دکھا سکتی ہے۔ اسواسطے آزاد و خود مختار نہیں ہے۔ مگر کیا تماشہ ہے کہ گو چیتن کے آدھین ہے۔ مگر اُسی چیتن کو وہ ناچ نچاتی ہے کہ کچھ کہا نہیں جا سکتا۔ اس پہلو سے نظر سے خود مختار کہی جا سکتی ہے۔ شُدھ بُدھ مکت سبھاؤ

کوٹستھ کو جیو اسی مایا نے بنایا ہے اور جیو اور ایشور بھی رچتی ہے ۔ تو کیا مایا نے
کوٹستھ میں کسی طرح کا بگاڑ یا تبدیلی پیدا کر دی ہے ۔ نہیں ۔ یہی تو تماشہ ہے ۔
کہ کوٹستھ جوں کا توں ہے ۔ مگر پھر بھی اپنے آپ کو مایا کے بند میں گرفتار مانتا ہے ۔
بعینہ یوں سمجھ کہ سوتا ہوا راجہ ہے تو وہی راجہ مگر خواب میں اپنے آپ کو کنگال مان
رہا ہے ۔ غرض نہایت مشکل سے بننے والے کاموں کو بھی مایا بناتی ہے ۔ یہی اسکا مایا
پنا ہے ۔ یہ بات نہ ہو تو مایا ہی کیا ہوئی ۔ چنانچہ دکھاتے ہیں ؂

١٣٥ ۔ جسطرح پانی میں مایع ہونا ۔ آگ میں حرارت ۔ اور پتھر میں سختی
قدرتی ہے ۔ اسیطرح مایا میں سبھاو سے دُرگھٹ رچنا کی شکتی ہے ۔
کہیں اور سے نہیں آئی ؂

١٣٦ ۔ جب تک آدمی اسے جانتا نہیں اس وقت تک دل میں مایا کے
سب چمکارے ہیں ۔ بعد میں جہاں جانا کہ مایا ہے اسی وقت شانت
ہو جاتی ہے ؂

١٣٧ ۔ جگت کو جو سچا مانتے ہیں اُن پر اعتراض پر اعتراض کئے جا سکتے ہیں
مایا وادی پر نہیں ۔ کیونکہ مایا خود ہی اعتراض کا سروپ ہے ؂

١٣٨ ۔ اگر اعتراض پر بھی اعتراض ہو سکے ۔ تو ہم تیرے اعتراض پر اعتراض
کرتے ہیں ۔ بس ان اعتراضوں کو چھوڑنا چاہیے ۔ اعتراض پر اعتراض
کرنا درست نہیں ؂

١٣٩ ۔ مایا چونکہ خود اعتراض روپ ہے اس لئے اسے حیرت انگیز ہی سمجھ
اور عقل سے بہرہ ہے تو بھی کوشش سے اسکے دور کرنیکا اسباب کرو ؂

١٤٠ ۔ اگر کہو کہ یہی تو نشچے کرتا ہے کہ یہ مایا ہے تو بجائی نشچے کرو ۔ اور
مایا کا جو سروپ مانتا ہے اسے ہی آنکھیں کھول کر دیکھو ؂

دُرگھٹ رچناکی شکتی یعنی ناممکن کو ممکن کر دکھاناہی مایا کا اسیطرح سبھاؤ ہے جسطرح آگ کا جلانا۔ اور پتھر کا سخت ہونا۔ جب تک آدمی مایا کے تماشوں میں پھنسا ہوا ہے۔ سب تماشے اس کے لئے ہیں۔ جہاں یہ گیان ہوا کہ تماشے مایاوی ہیں۔ اسیوقت مایا اور اس کے تماشے سب غائب ہو جاتے ہیں۔ پس اس پر کوئی اعتراض کرے تو کیا کرے۔ جو لوگ جگت کو سچّا مانتے ہیں اُن پر اعتراض کئے جا سکتے ہیں۔ مایا تو سر سے پاتک ہی ایسی شے ہے کہ اعتراضات کا ہی گویا سروپ ہے۔ اعتراض پر اعتراض کرتے چلے جانے میں کہیں ٹھہراؤ ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ جو کچھ کہو گے اس پر اعتراض اُٹھ سکتا ہے کہ کیوں۔ اسطرح خاتمے پر کبھی نہیں پہنچ سکتے۔ پس اعتراض در اعتراض کو تضیع اوقات سمجھ کر چھوڑنا چاہیئے۔ اس پر اگر کہو کہ مایا کے جاننے یا نشچے کرنے کو ہی تو اعتراض کئے جاتے ہیں۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ بے شک نشچے کرو۔ نہیں منع کون کرتا ہے۔ مگر اسکا طریق اعتراض پر اعتراض اُٹھانا نہیں ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ زمانہ جو مایا کا سروپ مانتا ہے وہی تم بھی مانو۔ چنانچہ مایا کی تعریف بتاتے ہیں:۔

۱۴۱۔ زمانہ مایا اُسے مانتا ہے کہ صاف نظر تو آئے مگر بیان نہ ہو سکے۔ جیسے اندر جال یا مداری کا تماشہ ہوتا ہے ٭

۱۴۲۔ جگت بھی صاف صاف نظر آتا ہے مگر اس کی توضیح ناممکن ہے۔ پس تعصب کو چھوڑ کر دیکھو تو صاف مایا مے ہے ٭

۱۴۳۔ جتنے عالموں نے اسکی توضیح کرنی شروع کی ہی اُنہیں کی توضیحات میں کہیں نہ کہیں اگیان اپنا رُخ دکھاتا ہے پر دکھاتا ہے ٭

مایا کی یہ تعریف ہر شخص تسلیم کرتا ہے کہ جو صاف نظر آئے مگر بیان نہ ہو سکے وہ مایا ہے۔ مثلاً مداری تماشہ کر رہا ہے۔ ابھی اُسنے آم کی گٹھلی دکھائی ابھی وہ درخت بن گئی۔ ابھی اُس میں لال پیلے آم لگ گئے۔ یہ مایا ہے کہ صاف

صاف ہر شے نظر آرہی ہے۔ مگر کوئی اُسے بیان نہیں کرسکتا۔ کوئی توضیح نہیں کرسکتا کہ کیوں کسطرح یا کیونکر ہو رہا ہے۔ بعینہٖ یہی حال جگت کا ہے کہ صاف نظر آتا ہے مگر اسکی توضیح نہیں ہوسکتی۔ پانی کیا چیز ہے۔ سائینس والے یہ عقدہ حل کرنے بیٹھے اور تجزیہ کرکے معلوم کیا کہ آکسی جن اور ہائیڈروجن دو گیسوں سے مل کر بنا ہے۔ دیکھو کیا تماشہ ہے۔ پہلے پانی ایک مجہول یا غیر معلوم چیز تھی۔ اب اُس کی جگہ دو غیر معلوم چیزیں نکل آئیں۔ یہ توضیح تو نہیں کہلاتی۔ آخر یہی کہنا پڑتا ہے کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معمہ را۔ اسی انرو چنیہ یعنی ناقابل بیان ہونے کا نام مایا ہے۔ مختلف ممالک اور مختلف زمانوں میں جو جو بڑے عالم و فاضل لوگ کائنات کا معمہ حل کرنے بیٹھے ہیں۔ سب ہی کے فلسفوں میں تو ایک جگہ نہ ایک جگہ ضرور ہی اگیان پایا جاتا ہے اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ بیان کرنے میں قاصر ہیں۔ اور انرو چنیتا کے احاطے میں آگئے ہیں۔ اسی انرو چنیہ ہونے کی مثالوں سے توضیح کرتے ہیں ؛

۱۴۴۔ کوئی پوچھے کہ جسم اور اندریاں وغیرہ ویرج سے کیونکر پیدا ہوگئیں اور ان میں چیتنتا کیونکر آگئی تو بھلا تم کیا جواب دو گے ؛

۱۴۵۔ اگر کہو کہ ویرج کا سبھاؤ ہی یہ ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ تم نے جانا کیونکر۔ اگر کہو مشاہدے سے تو بانجھ عورت میں بھی تو یہی ویرج سینچا جاتا ہے۔ وہاں یہ جواب قاصر ہے ؛

۱۴۶۔ آخر یہی کہنا پڑتا ہے کہ ہمیں معلوم نہیں۔ اس واسطے بڑوں بڑوں کو جگت کو اندرجال کا تماشہ ماننا پڑا ہے ؛

۱۴۷۔ بھلا اس سے بڑھ کر اور اندرجال کیا ہوسکتا ہے کہ گربھ میں ٹھیرا ہوا ویرج چیتن ہو جاتا ہے۔ ہاتھ پاؤں سر وغیرہ کے انکر پھوٹتے ہیں۔

پھر بچپن جوانی پیری وغیرہ کے طرح طرح کے بھیس بنتے ہیں۔ اور آدمی دیکھتا ہے سُنتا ہے۔ چلتا پھرتا ہے۔ آتا ہے جاتا ہے۔

۱۴۸۔ جسم انسانی کی طرح بڑ کے بیج میں اچھی طرح بچار کر دیکھو کہ کہاں تو ننھا سا بیج اور کہاں شاندار درخت۔ پس یہی مایا ہے۔ یہ نتیجے کرو۔

مایا کے انرو چنیّہ ہونے کی مثال یہ ہے۔ کہ اگر کوئی پوچھے کہ بھائی مرد کا ویرج ایک قطرۂ آب ہے۔ استری کے گربھ میں ٹھیر کر اسمیں چیتنا کیونکر آجاتی ہے۔ تو تمہارے پاس اس کا کیا جواب ہے۔ اگر کہو کہ ویرج کا سبھاؤ یا قدرتی خاصہ یہی ہے۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ تمہیں معلوم کیونکر ہوا۔ اسکا جواب یہی دوگے کہ مشاہدے سے یعنی جہاں ویرج گربھ میں جاتا ہے۔ وہاں چیتنا یا گیان پیدا ہوجاتا ہے۔ جہاں نہیں جاتا وہاں گیان نہیں پیدا ہوتا۔ مگر ہم پوچھتے ہیں کہ بانجھ استری میں بھی تو ویرج سینچا جاتا ہے۔ وہاں کیوں چیتنا پیدا نہیں ہوتی۔ اسکا کچھ جواب نہیں ہے۔ اور اگر کچھ دیا بھی تو اور سوال اُٹھیگا۔ آخر تمہیں یہی کہتے بن آئیگی کہ اس معمے کا حل ہمیں نہیں آتا۔ یہ ناقابل بیان یا انرو چنیّہ ہے۔ اسی لئے بڑے بڑے عالم فاضلونکو جگت کو اندرجال ہی ماننا پڑا ہے۔ اور اندرجال نہ مانیں تو کریں کیا۔ کہاں ایک قطرۂ آب اور کہاں اس میں چیتنا آنی۔ ہاتھ پانوں سر اور اعضا کا بننا۔ پھر بچّہ جوان پیر ہونا۔ دیکھنا سُننا حرکت وغیرہ کرنا۔ اسیطرح پیپل یا بڑ کا ننھا سا بیج ہوتا ہے اور بڑھ کر وہی شاندار درخت نظر آنے لگتا ہے۔ اس سے بڑھ کر اور اندرجال کیا ہوسکتا ہے۔ پس نتیجے کرو کہ یہی انرو چنیّہ مایا ہے۔ اسکا نرو چن یا توضیح کوئی نہیں کرسکتا۔

۱۴۹۔ نیایک وغیرہ جو نرو چن یعنی بیان کرنے کے بڑے بھاری مدعی یا دعویدار رہیں انکی خبر شری ہرش نے کھنڈن وغیرہ میں بُری طرح لی ہے۔

۱۵۰- وہ چیزیں جو احاطۂ فکر سے باہر ہیں اُن میں دلیل کرنی لاحاصل ہے۔ یہی
جگت کی رچنا بھی من سے سمجھنے میں نہیں آسکتی ॥

۱۵۱- جو رچنا شکتی کا بیج یا کارن احاطۂ فکر میں نہیں آتا وہی تو مایا ہے۔
یہی ایک مایا بیج سُشپتی میں محسوس و معلوم ہوا کرتا ہے ॥

۱۵۲- خواب اور بیداری کا جگت وہاں اسطرح لے ہو جاتا ہے جسطرح
بیج میں درخت۔ اسی لیے تمام جگت کی واسنائیں وہاں موجود ہیں ॥

۱۵۳- جو بُدھی کی واسنا ہے اُن میں چیتن کا عکس پڑتا ہے۔ اور یہ
غیر صاف عکس میگھ آکاش میں مہا آکاش کے عکس کیطرح قیاس کیا جاتا ہے ॥

۱۵۴- عکس کے ساتھ یہ بیج بُدھی روپ سے نمودار ہوتا ہے۔ اور بُدھی
میں چد آبھاس صاف صاف نمایاں ہوتا ہے ॥

مایا کا انرو چنیہ یا ناقابل بیان ہونا مذکور ہوا۔ نیائیکوں کا ویدانتیوں پر یہ اعتراض
ہے کہ تم توضیح میں قاصر ہو تو ہم آچاریوں کے چیلے بنو۔ ہم جگت کی توضیح کا بیان
کرنا تمہیں سکھائینگے۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ ان دعویداروں کی خبر شری ہرش نے
اپنی کتاب کھنڈن کھنڈ کھادیہ میں بُری طرح لی ہے۔ اور صاف دکھا دیا ہے کہ
جو باتیں یہ مانتے ہیں اور جو تعریفات منطقی گھڑتے ہیں سب ہی ناقابل بیان ہیں۔
ایک بھی دلیل کے سامنے نہیں ٹھیر سکتی۔ اس تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ جو چیزیں سوچ
سمجھ سے باہر ہیں ان میں دلیلیں کرنی محض تضیع اوقات ہے۔ جگت کی رچنا بھی
اسیطرح کی ایک چیز ہے۔ کہ کسیطرح احاطۂ تفکر میں نہیں آسکتی۔ اس رچنا کا کارن
مایا ہے جو سوچ سمجھ سے باہر ہے۔ یہی مایا بیج کی شکل میں سُشپتی میں سب کو محسوس ہوتی
ہے۔ اس حالت میں خواب اور بیداری کا جگت اسطرح لے ہوتا ہے جیسا درخت
سمٹکر بیج روپ ہوگیا۔ پس اس سُشپتی کو واسنا روپ سمجھنا چاہئے۔ سمشٹی بُدھی کی

واسنا بھی ظاہر ہے کہ سُشپتی میں موجود ہے - اُس میں جیتن کا عکس اسطرح ماننا پڑتا ہے - جسطرح میگھ آکاش میں مہا آکاش کا - یہی بیداری کی حالت میں بُدّھی میں صاف صاف نمایاں ہوا کرتا ہے ؂

چھٹی فصل ایشور بچارہ کا تتمہ

جیو کا سروپ بیان کر کے آچاریہ نے ایشور کا سروپ بیان کرنا شروع کیا تھا - مگر بیچ میں مایا میں آبھاس کا ذکر ہوا - اور مایا سے بحث چھڑ گئی - اب پھر ایشور کے سروپ کا بیان دینا آغاز کرتے ہیں ؂

۱۵۵ - شرتی میں آیا ہے کہ آبھاس کے ذریعے سے مایا جیو اور ایشور کو رچتی ہے - اور ان کی مثال میگھ آکاش اور جل آکاش ہیں ؂

۱۵۶ - مایا کو یوں سمجھو کہ بادل ہے - بُدّھی کی واسنا اس بادل میں ننھی ننھی بوندیں ہیں - اور چید آبھاس ان بوندوں میں آکاش کیسطرح ہے ؂

۱۵۷ - شرتی کہتی ہے کہ مایا کے آدھین چید آبھاس ہے اور مایا والا ایشور ہے - وہی انتریامی سروگیہ اور جگت کا کارن ہے ؂

یہ شرتی اوپر آچکی ہے کہ آبھاس کے ذریعے سے مایا جیو اور ایشور کو رچتی ہے - ایشور میگھ آکاش کی جگہ ہے اور جیو جل آکاش کی جگہ اسی کی مثال سے توضیح کرتے ہیں کہ مایا کو میگھ یعنی بادل کی جگہ سمجھو - اسی مایا یعنی پرلے یا سُشپتی کی حالت میں جو بُدّھی کی واسنا ہے اسے ان چھوٹی چھوٹی بوندوں کی جگہ جن سے ملکر بادل بنتا ہے - اور اس بُدّھی واسنا میں چید آبھاس کو مہا آکاش کے عکس کی جگہ -

میگھ آکاش کا عکس ظاہر ہے کہ غیر صاف ہوگا کیونکہ جیسا صاف عکس پانی میں پڑ سکتا ہے۔ بھلا بادل میں کہاں پڑ سکتا ہے اسیطرح بدّھی واسنا میں جو عکس پڑتا ہے وہ بھی غیر صاف ہے جیسا کہ سشپتی کی حالت کے الو بھو سے ظاہر ہے۔ جاگرت میں یہ عکس صاف نمایاں ہو جایا کرتا ہے۔ یہ مایا اس میں عکس۔ اور ادھشٹھان چیتن تینوں ملکر ایشور کا نام پاتے ہیں۔ جو انتریامی ہے یعنی سب کے اندر رہ کر انکو قاعدے پر چلاتا ہے۔ سروگیہ یعنی عالم کُل ہے۔ اور تمام جگت کا کارن ہے۔ اسکی سروگیتا پر اعتراض اٹھاتے ہیں ؛

۱۵۸۔ سشپتی میں آنند مے سے شروع کر کے شرتی کہتی ہے کہ یہ سب کا ایشور ہے۔ اسطرح یہی وہاں میں بتایا ہوا ایشور ہے ؛

۱۵۹۔ اسکے سروگیہ ہونے میں اعتراض نہ کرو۔ کیونکہ شرتی جو کہتی ہے اوّل تو اسمیں دلیل کا دخل نہیں دوسرے مایا میں ہر شے کا امکان ہے ؛

۱۶۰۔ جو جگت یہ رچتا ہے اسکو کوئی اور پُرش بدل نہیں سکتا۔ اسی لیے وہ سب کا ایشور کہا گیا ہے ؛

۱۶۱۔ اسے سروگیہ اس لئے کہا گیا ہے کہ تمام جیوونکی بدّھیاں حالت سشپتی میں واسنا روپ سے موجود ہیں۔ اسلئے یہ سب پر حاوی ہے ؛

۱۶۲۔ اگر کہو کہ چونکہ واسنائیں پرتیکش نہیں۔ اس لئے ایشور کا سروگیہ ہونا دیکھنے میں نہیں آتا۔ تو جواب یہ ہے کہ تمام بدّھیوں میں دیکھ کر واسناؤں میں قیاس کر لو ؛

مانڈوکیہ اُپنشد میں جاگرت اور سوپن بیان کر کے تیسری حالت سشپتی میں جو گیان گھن پرگیہ کا ذکر کیا ہے تو وہاں اسی گیان گھن کو سب کا ایشور اور سروگیہ بتایا ہے۔ اب اگر یہ اعتراض کرو کہ سشپتی بیہوشی کی حالت ہے۔ اُس میں سروگیہ ہونا کیسا۔

تو اسکا واقعہ جواب تو یہ ہے کہ تم شُرتی کو مانتے ہو یا نہیں۔ اگر معترض نہیں مانتا تو ناستک ٹھیرتا ہے۔ اگر مانتا ہے تو شرتی آنند مے پراگیہ کو صاف طور پر سروگیہ بتا ہی رہی ہے۔ اعتراض کیوں کرتا ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ مایا میں سب کچھ ممکن ہے۔ ناممکن کونسی بات ہے۔ یہ تو مذاق ہوا۔ اب اصلی مطلب لیجے۔ تو یاد رہے کہ یہ سُشپتی کارن اوستھا ہے۔ اور چونکہ سوپن جاگرت دونوں اسی کے کاریہ ہیں۔ اس لئے یہی ایشور بھاؤ ہے یعنی سب کا کارن یا ایشور ہے۔ جو جگت یہ کارن ایشور رچتا ہے۔ اس میں کوئی تبدیلی نہیں کرسکتا۔ جیسا ایشور سرشٹی اور جیو سرشٹی کے بیان میں پہلے بتایا جاچکا ہے۔ اسے سروگیہ اس لئے کہا گیا ہے۔ کہ واسنا روپ سے جو تمام جیووں کی بدھیاں سُشپتی میں رہتی ہیں یہ انہی کا مجموعہ یا سمشٹی ہے۔ اب اگر یہ کہو کہ واسنائیں تو پروکش یعنی ایسی چیزیں ہیں کہ ان کا گیان بدیہی طور پر نہیں انوبھو میں آتا۔ پھر یہ ایشور سروگیہ کیونکر ہوا۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ جاگرت میں تمام بدھیاں یکجا جمع کر دی جائیں تو اس حالت میں تو ان کے مجموعے کو سروگیہ مانوگے یا نہیں۔ اسی سے یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہی تمام بدھیاں سُشپتی میں واسنا روپ سے موجود ہیں۔ پس جیسے جاگرت میں بدیہی طور سے ایشور سروگیہ دیکھا جاتا ہے سُشپتی میں گو ایسے بدیہی طور پر نہ دیکھا جائے۔ مگر قیاس یا انومان تو کیا جاسکتا ہے کہ گیان کرنے والی تمام بدھیوں کا مجموعہ ہے۔ نتیجہ یہ کہ سمشٹی سُشپتی کا ابھمانی چیتن ہی سروگیہ ایشور ہے۔ اب انتریامی کی تشریح کرتے ہیں ؎

١٦٣- بگیان مے وغیرہ کوشوں میں اور پرتھوی وغیرہ تمام چیزوں کے اندر رہتا ہوا چونکہ یہ انہیں قاعدے پر چلاتا ہے اسلئے اسکو انتریامی کہتے ہیں ؎

١٦٤- شرتی کی منادی ہے کہ جو بگیان میں رہتا ہوا بگیان کے اندر ہے جسکو

بگیان نہیں جانتا۔ جسکا بگیان جسم ہے۔ جو بگیان کو اندر سے قاعدے پر
چلاتا ہے۔ وہ تیرا انتریامی غیر فانی ہے ❊

۱۶۵۔ جسطرح دھاگے کپڑے میں رہتے ہوئے کپڑے کا اُپادان کارن ہیں
اسی طرح سب کا اُپادان یہ سب میں رہتا ہے ❊
سُشپتی کی حالت چونکہ کارن روپ ہے۔ اس لئے کیا تو سب کو شوں میں اور
کیا اور چیزوں مثلاً پرتھوی پانی وغیرہ میں یہی کارن سب کے اندر ہے۔ اور
چونکہ سب کو اندر سے پیں کر کے یعنی قاعدے میں رکھ کر چلاتا ہے۔ اسواسطے
انتریامی ہے۔ چنانچہ بر ہدارنیک کی شرتی بگیان یا بدھی کے بارے میں نقل
کرتے ہیں۔ اسیطرح شرتی نے ادھی بھوت اور ادھیاتم میں بہت سی چیزیں گنوائی
ہیں (دیکھو برہدارنیک اُپنشد)۔ آچاریہ خلاصتہً صرف اس کہنے پر کفایت کرتے
ہیں کہ جسطرح سوت کے دھاگے کپڑے کی علت مادی ہیں اور کپڑا انہیں سے
بنتا ہے۔ اسیطرح یہ ایشور ہر چیز کا صرف نمت ہی نہیں بلکہ اُپادان کارن بھی ہے ❊
اب اس پر اعتراض اُٹھاتے ہیں ❊

۱۶۶۔ اگر کہو کہ کپڑے سے اندرونی شے دھاگے ہیں۔ اور دھاگوں سے
اندرونی شے ریشے۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ جہاں یہ اندرونیت کا
سلسلہ ختم ہو اُسی سب سے اندرونی شے کو انتریامی سمجھو ❊

۱۶۷۔ اب یہ کہو کہ دو دو تین تین اندرونی اشیا تو دیکھنے میں آتی ہیں۔
یہ انتریامی تو نظر نہیں آتا۔ تو جواب ہے کہ شرتی اور دلیل عقلی سے فیصلہ کرو ❊

۱۶۸۔ کپڑے کے روپ سے قایم ہونیکی صورت میں جسطرح کپڑا صرف دھاگوں کا
ہی جسم ہے اسیطرح سب کے روپ سے قایم ہونے کی صورت میں سب اسی انتریامی کے جسم ہیں ❊

۱۶۹۔ نیز جیسے دھاگوں کے پھیلنے سکڑنے اور چلنے میں کپڑے کی بھی یہی حالتیں

لازماً و لابداً ہوتی ہیں۔ کپڑے میں ذرا بھی آزادی نہیں ہے ۔

۱۷۰ - اسیطرح یہ انتریامی جہاں اور جیسی واسنا سے جیسا بنتا ہے - وہاں
بے شک و شبہ وہ تمام اجسام بھی ویسے ہی ہوتے ہیں ۔

اوپر یہ کہا تھا کہ جسطرح دھاگے کپڑے کے اندر کپڑے کا اُپادان کارن ہیں۔ اسیطرح سب چیزوں کا اُپادان انتریامی ایشور ہے - اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ دھاگے سب سے اندرونی چیز تو نہیں ہیں۔ دھاگے کے اندر ریشے ہوتے ہیں - آچاریہ کہتے ہیں۔ کہ جہاں یہ اندرونیت کا سلسلہ ختم ہو - وہیں جو سب سے اندرونی شے ملے اُسی کو انتریامی سمجھو - اس پر معترض کہتا ہے - کہ اندرونیت پر ہی اکتفا کرتے ہو تو مادی چیزوں کا اُپادان یعنی اندرونی شے سب کو نظر آیا کرتی ہے - یہ اُپادان روپ انتریامی تو کسی کو نظر نہیں آتا - اسکا جواب یہ ہے کہ یہ مان فقط پرتیکش ہی تو نہیں ہے - آنکھوں سے نظر نہیں آتا - تو شرتی اور دلیل عقلی سے کام لو - شرتی انتریامی کے متعلق اوپر دی گئی - دلیل یہ ہے کہ کپڑا ہے کیا - صرف دھاگوں کا بیرونی جسم اور کچھ نہیں - اسیطرح جو جو چیزیں نظر آتی ہیں سب بیرونی اجسام ہی ہیں - انکے اندر رہ کر جو انہیں قاعدے میں رکھتا ہے - اسکا ماننا بھی تو ضروری ہے - یہی انتریامی ہے - دوسری بات یہ یاد رکھو کہ دھاگے یعنی کپڑے کا اُپادان جسطرح پھیلتا سکڑتا یا حرکت کرتا ہے - وہی حالتیں کپڑے کی بھی ہوتی ہیں - کپڑا ذرا بھی آزاد نہیں ہے - اسیطرح چیتن انتریامی جیسی جیسی واسنا کے مطابق جہاں جہاں جو جو جسم دھارن کرتا ہے ویسے ویسے ہی وہ جسم بھی ہوتے ہیں - وجہ یہ کہ کارن کی حالت کے بموجب کاریہ کی حالت ہوتی ہے - چنانچہ گیتا کی سند دیتے ہیں ۔

۱۷۱ - اے ارجن تمام جیووں کا ایشور اُن کے مکان قلب میں رہتا ہے - اور
سب کو اپنی مایا سے اسطرح چکر دیتا ہے جسطرح کل پر چڑھی ہوئی کٹھ پتلیاں

ناچتی ہیں ۔

۱۷۲۔ تمام جیو بگیان مے ہیں اور قلب میں رہتے ہیں۔ انہیں کا آدھار ایشور قلب میں مختلف واسناؤں سے متبدل ہوتا ہے ۔

۱۷۳۔ جسم وغیرہ کا پنجر کل ہے۔ اس پر چڑھنا اس کا ابھمان۔ وید کے اوامر و نواہی میں معروفیت چکر ہے ۔

۱۷۴۔ بگیان مے روپ سے جو یہ معروفیت یعنی کرنا یا نہ کرنا ہے یہی اپنی شکتی ہے ایشور کا متبدل ہوتا ہے اسی کا نام مایا سے چکر دینا ہے ۔

۱۷۵۔ چونکہ اسے انتریامی کہا گیا ہے اس لئے شرتی کے مضمون کے مطابق ہر ۔ پرتھوی وغیرہ ہر شے میں عقل سلیم سے یہی معنی لگا لو ۔

یہاں پہلا شلوک شری بھگوت گیتا سے نقل کیا گیا ہے۔ اور آگے کے چار شلوک اسی کے معنی کی تشریح میں ہیں "تمام جیووں کا ایشور" اس کے یہ معنی ہیں کہ جیو چونکہ بگیان مے یعنی گیان وان ہیں اس لئے قلب میں ان کا مکان ہے یعنی رہتے ہیں۔ انکا آدھار ان گیان وان انتریامی ہی جس کا بیان اوپر سے چلا آتا ہے۔ پس جیو نہیں یہ انتریامی سب اجسام کے قلب میں حاضر ہے۔ اور گیان وان ہونے کی وجہ سے ہر واسنا کے مطابق اس میں تبدیلی ہوتی ہے یعنی کبھی سکھی کبھی دکھی ہوتا ہے جسم اندریاں وغیرہ کل کی جگہ ہیں۔ اس کل پر چڑھنا ان کا ابھمان ہے کہ یہی میں ہوں یا یہ میری ہیں۔ وید کے حکم یعنی یہ کرو اور نہی یعنی یہ نہ کرو کے مطابق عمل کرنا چکر کھانا ہے۔ ایشور کا اس کرنے نہ کرنے کے متعلق خیالوں سے متاثر ہونا یا بدلنا مایا سے چکر دینا ہے۔ چونکہ بھگوان ارجن سے قلب میں رہنے سے انتریامی کہہ رہے ہیں ان کا مضمون برہدارنیک کی شرتی کے مطابق ہے۔ یہ تو انسانوں کے متعلق بیان تھا۔ پرتھوی وغیرہ اور سب چیزوں میں بھی جن کی تفصیل برہدارنیک میں

دی ہوئی ہے۔ اسیطرح انتریامی کو سمجھ لو۔ اس کا نتیجہ اور اُس نتیجے پر اب اعتراض کرتے ہیں ؛

۱۷۶۔ میں دھرم کو جانتا ہوں مگر اُسے کرتا نہیں۔ ادھرم کو جانتا ہوں مگر اس سے بچتا نہیں۔ کوئی دیوتا میرے قلب میں رہ کر جیسی تحریک دیتا ہے۔ ویسا ہی میں کرتا ہوں ؛

۱۷۷۔ اس پر یہ اعتراض نہ کرو کہ پھر تو تمام کوشش بے سود ٹھیریگی۔ کیونکہ کوشش کی شکل میں بھی ایشوَر ہی متبدل ہو رہا ہے ؛

۱۷۸۔ اس قسم کے گیان سے انتریامی کے تحریک دینے پر بھی اعتراض نہ اُٹھاؤ۔ کیونکہ ایشوَر کے اس گیان سے آتما کے اسنگ ہونے کا گیان پیدا ہوتا ہے ؛

۱۷۹۔ اسی کو شرتی اور سمرتی دونوں گُمتی کا نام دیتی ہیں۔ اور خود ایشوَر ہی ان دونوں کو اپنے احکام بتاتا ہے ؛

۱۸۰۔ چنانچہ شرتی ہے کہ اس کے خوف سے ہوا چلتی ہے۔ اُس خوف سے ہی حکم دینا مترشح ہوتا ہے۔ اس لئے سب کا ایشوَر انتریامی علیحدہ ہی ٹھیرتا ہے ؛

۱۸۱۔ پھر دوسری شرتی ہے کہ اس اکشر کے حکم میں سورج اور چاند چلتے ہیں۔ یہیں یہی جیووں کے قلب میں جاگزیں ہو کر میں جانتا ہوں اس شکل میں حکم چلاتا ہے ؛

جب سب کے قلب میں رہ کر ایشوَر ہی سب کچھ کراتا ہے تو علیحدہ آمد اس قول پر ہونا چاہئے جو دُریودھن نے مہابھارت میں کہا ہے کہ میں دھرم ادھرم سب کچھ جانتا ہوں۔ مگر دھرم پر چلتا ہوں نہ ادھرم سے بچتا ہوں۔ میرے قلب میں

جو دیوتا یعنی انتریامی رہتا ہؤا جیسی تحریک مجھے دیتا ہے ویسا ہی میں کرتا ہوں ۔ اسطرح تو دھرم اور موکش وغیرہ کی تحصیل میں لوگ کوشش کرنی ہی چھوڑ بیٹھیں گے آچاریہ یہ کہتے ہیں کہ کوشش بھی تو اُسطرح انتریامی روپ ہے جسطرح اور چیز مل ہیں ۔ پس یہ مسدود کیونکر ہو سکتی ہے ۔ اس پر اگر کہو کہ انتریامی اس کوشش کی تحریک کیوں دیتا ہے تو جواب یہ ہے کہ شدھ سدھ اسنگ آتما کا سروپ پہچاننے کے لئے ۔ اسی کو شرتی اور سمرتی دونوں میں موکش کا نام دیا جاتا ہے ۔ اور معترض اس بات کو مانتا ہے کہ شرتی اور سمرتی دونوں اسی ایشور انتریامی کے احکام ہیں ۔ چنانچہ اس حکم پر چلانے اور نظم میں رہنے کی سند میں کٹھ وَلی اور برہدارنیک کی شرتیاں آچاریہ نقل کرتے ہیں ۔ حکم نہ ماننے کی نسبت گیان سروپ نملکی بس یہی ہے کہ "میں جلاتا ہوں ۔" یعنی سورج روپ سے تپاتا ہوں ۔ ہوا روپ سے چلتا ہوں وغیرہ وغیرہ ۔ یہاں رمز خفی یہ ہے کہ آتما شدھ اور اسنگ ہونے کی وجہ سے برہم روپ ہے ۔ انتریامی یا ایشور مایا کی اُپادھی کے ساتھ ہی برہم ہے ۔ پس انتریامی جگت کا اُپادان بھی ہے اور جیو روپ بھی ہے ۔ کوشش یعنی سادھن وغیرہ کرنے سے یہ انتریامی روپ جیو اپنے شدھ روپ کو پہچان کر موکش پاتا ہے ۔ ایشور کا سروگیہ اور انتریامی ہونا بیان کرکے اب آچاریہ اسکا جگت کا اُپادان ہونا لیتے ہیں ۔

۱۸۲ ۔ یہ جگت کی جائے پیدائش ہے ۔ کیونکہ اسے ظاہر اور مخفی کرتا ہے ۔ یہ ظہور و اخفا ہی سرشٹی اور پرلے کا نام پاتے ہیں ۔

۱۸۳ ۔ اپنے تئیں پھیلاتے ہوئے جگت کو جیوں کے کرموں کے بس سے اسیطرح ظاہر کرتا ہے جسطرح رنگین تصویر والا کپڑا پھیلا دیا جائے ۔

۱۸۴ ۔ پھر اپنے آپ میں ہی تمام جگت کو جیوں کے کرم پھل کے بس سے اسیطرح لے کرتا ہے جسطرح کپڑا لپیٹ دیا جائے ۔

۱۸۵ - سرشٹی اور پرلے کو یوں سمجھو جیسے شب و روز سونا جاگنا - آنکھیں کھولنا موندنا - اور خالی من یا منوراج کرنا ہوتے ہیں ۔

۱۸۶ - ظہور و خفا چونکہ شکتی یا قدرت کے باعث سے ہیں - اس لئے آغاز وارتقا وغیرہ کے اعتراض یہاں عاید حال نہیں ہوتے ۔

۱۸۷ - بے علم یا جڑ چیزوں کی صورت میں ایشور اپنے جڑ حصے سے ان کا کارن ہوتا ہے اور چدابھاس حصے سے جیووں کا ۔

ایشور یعنی مایا پہت چیتن کل کائنات کا اپادان کارن یعنی علت مادی اس لئے ہے کہ نقشہ خواب کی طرح اُسے کبھی ظاہر کرتا ہے کبھی سمیٹ لیتا ہے - ظاہر کرنے کو سرشٹی کا نام دیا جاتا ہے اور سمیٹ لینے کو پرلے کا - جیووں کے کرم جب ایشور میں پریرنا یا تحریک کرتے ہیں تو وہ اپنے آپ میں ہی جگت کو اسطرح ظہور میں لاتا ہے جس طرح تصویردار کپڑا کھولکر پھیلا دیا جائے - اسیطرح جب جیووں کے کرم بھوگوں کے لئے تحریک کرتے ہیں تو ایشور جگت کو اپنے آپ میں اسطرح سمیٹ لیتا ہے جیسے تصویردار کپڑا لپیٹ دیں - ان سرشٹی اور پرلے کو یوں سمجھو جیسے سونا جاگنا - آنکھیں کھولنا بند کرنا - من خالی رکھنا یا منوراج یعنی شیخ چلی کے سے خیالات کرنے ہوتے ہیں - اب اگر یہ کہو کہ ظہور پرماںوؤں کی ترتیب سے عمل میں آتا ہے جیسے نیائک مانتے ہیں - یا پرکرتی تبدیل ہیئت یا پرنیام کرتی ہے جیسے سانکھیہ والے مانتے ہیں - تو یہ اعتراض یہاں نہیں اٹھ سکتے کیونکہ محض ایشور کی شکتی کام کرتی ہے - چونکہ وہ مایا کی اپادھی والا چدابھاس کے ساتھ چیتن یا گیان سروپ ہے - اس لئے مایا کا حصہ جڑ چیزوں کی صورت میں نمایاں ہوجاتا ہے - اور چدابھاس جیووں کی شکل میں - اسطرح جڑ چیتن دونوں کا نمت اور اپادان کارن ایشور ٹھہرتا ہے ۔

ساتویں فصل ایشور سے پربرہم کی تمیز

اوپر آچاریہ نے مایا کی اُپادھی والے چیتن یعنی ایشور کو سب کا کارن بتایا۔ اب بے اُپادھی شُدّھ برہم سے اسکی تمیز بتاتے ہیں اور یہ دلیل اُٹھاتے ہیں کہ معترض اعتراض کرتا ہے کہ تم ایشور کو جیو اور جڑ کا کارن کیسے بتاتے ہو۔ بھگوت پوجیہ پاد شری شنکر آچاریہ کے چیلے سریشور آچاریہ جو بارتک کار مشہور ہیں۔ یعنی جنہوں نے شری شنکر آچاریہ کی تعلیم کو عام فہم اشعار میں منظوم کیا ہے۔ وہ تو برہم کو ہی جیو اور جڑ کا کارن کہتے ہیں ؞

۱۸۸۔ پربرہم ہی ست گیان اور کرموں سے چیت پردھان ہو کر جیو نکا اور تم پردھان ہو کر ان کے جسموں کا کارن ہوتا ہے ؞

۱۸۹۔ اسطرح بارتک کار سریشور آچاریہ نے جڑ چیتن کا کارن ہونا برہم کو بتایا ہے نہ کہ ایشور کو۔ یہ اعتراض کرو تو جواب یہ ہے ؞

۱۹۰۔ جیسے ہم نے جیو اور کوٹستھ کا باہمی ادھیاس بتایا ہے۔ اسطرح سریشور آچاریہ ایشور اور برہم کا باہمی ادھیاس بتا کر یہ کہہ رہے ہیں ؞

۱۹۱۔ شرتی ہے کہ جو برہم ست اور گیان اور اننت ہے اس سے آکاش آگ ہوا پانی پرتھوی دوائیاں اور اناج پیدا ہوا ؞

۱۹۲۔ اس شرتی سے بادی النظر میں برہم کا کارن ہونا معلوم ہوتا ہے۔ مگر کارن حقیقت میں ست برہم یعنی ایشور ہی ہے۔ اسواسطے یہاں باہمی ادھیاس ہی ماننا پڑتا ہے ؞

۱۸۲- برہا می ادھیاس اُسیطرح کا ہے کہ جسطرح کپڑے پر کلف دیا جائے تو گھوٹ کر کپڑے سے اُسکی یکتائی کا وہم ہو جاتا ہے ؎

معترض کہتا ہے کہ شری شیوڑ آچاریہ ایشور کو جگت کا کارن نہیں بتاتے برہم کو بتاتے ہیں اور اسطرح کہ یہ برہم تموگن کے پردھان یا غالب ہونے سے جڑ چیزوں کا کارن ہوا کرتا ہے اور چیتنتا کے پردھان ہونے سے جیووں کا۔ چیتنتا کا پردھان ہونا یہ ہے کہ پچھلے سنسکاروں سے گیان ہوکر کرم کئے جاتے ہیں۔ ان کرموں کے پھل بھوگ اپنے سنسکار چھوڑتے ہیں۔ یہی جیو کا جیو پنا ہے۔ یوں سمجھ لو کہ گیان سروپ برہم تموگن کے سنکلپ سے جسم رچتا ہے۔ اور چیتنتا کے سنکلپ سے جیووں کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ سری شیوڑ مہاراج کا یہ مطلب نہیں ہے۔ اگر پوچھو کہ نہیں کیونکر معلوم ہوا تو سنو۔ ایشور اور برہم میں باہمی ادھیاس بالکل اسیطرح کا ہے جسطرح جیو اور کوٹستھ میں باہمی ادھیاس ہم پہلے بتاآئے ہیں۔ یعنی جسطرح وہم سے کوٹستھ جیو سمجھا جاتا ہے اسیطرح وہم سے برہم ایشور سمجھا جا رہا ہے۔ دیکھو شرتی جو یہ کہتی ہے کہ ست گیان اور اننت یا غیر محدود برہم سے آکاش وغیرہ پیدا ہوا اس سے بے شک برہم کا کارن ہونا ہی مفہوم ہوتا ہے۔ مگر بادی النظر یا سرسری نظر سے دیکھنے والوں کو۔ حقیقت میں شدھ برہم کو کارن نہیں بتایا گیا ہے۔ بلکہ ست برہم یعنی مایا کی اُپادھی والے چیتن یا ایشور کو ہی برہم بتایا گیا ہے جسکی سنتا یا ہستی تمام کاریوں میں ظاہر ہے۔ پس کارن ہونا ایشور میں ہے نہ کہ شدھ برہم میں جس میں کارن ہونے کے سامان ہی نہیں ہیں۔ مگر باہمی ادھیاس سے کارن ہونا معلوم برہم میں ہوتا ہے۔ بعینہ ایسی مثال ہے کو کپڑے پر کلف دیکر گھوٹ دیا جائے۔ تو شدھ اور کلف دیا ہوا کپڑا ایک معلوم ہوتا ہے۔ حالانکہ شدھ سے کلف دئے ہوئے

کپڑے میں فرق یہ ہے کہ شدھ کے ساتھ کوئی اُپادھی نہیں ہے اور کلف دئیے ہوئے کپڑے کے ساتھ کلف کی اُپادھی ہے۔ اسی طرح شدھ یعنی پر برہم میں کارن ہونے کا وہم ہو رہا ہے۔ کارن شدھ نہیں مایا کی اُپادھی والا برہم یعنی ایشور ہے۔ پھر یہ تمیز کیوں نہیں ہوتی۔ سُنو۔

۱۹۴ جسطرح عوام الناس میگھ آکاش اور مہا آکاش کی تمیز نہیں کر سکتے اسیطرح سرسری نظر سے دیکھنے والے برہم اور ایشور کو ایک سمجھتے ہیں۔

۱۹۵ - وید کے مطلب کا فیصلہ آغاز و انجام وغیرہ لنگوں سے کیا جاتا ہے۔ انہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ برہم تو اسنگ ہے اور اُپہت چیتن یعنی ایشور خالق عالم ہے۔

۱۹۶ - برہم کے اسنگ ہونے کا فیصلہ یہ ہے کہ شرتی شروع تو یوں ہوتی ہے کہ برہم ست گیان اور اننت یعنی لامحدود ہے اور ختم یوں ہوتی ہے کہ اُس سے بانی واپس پھر آتی ہے۔

۱۹۷ - دوسری شرتی صاف صاف کہتی ہے کہ ست روپ مایا والا جگت کو پیدا کرتا ہے۔ اس لئے ایشور ہی خالق ہے۔

خالق عالم مایا کی اُپادھی والا چیتن یعنی ایشور ہے نہ کہ شدھ برہم۔ مگر عوام الناس جسطرح شدھ آکاش اور بادل کی اُپادھی والے آکاش کی تمیز نہیں کرتے اسیطرح شدھ کی مایا اُپادھی سے تمیز نہ کر کے شدھ کو ہی اپنے وہم میں خالق قرار دیتے ہیں۔ جو شرتی اوپر نقل کی گئی ہے اس کے معنی کی وضاحت کرنے کے لئے آچاریہ اول یہ بتاتے ہیں کہ وید وا کیوں کے معنی کا فیصلہ چھ معروف لنگوں یا نشانوں سے ہوتا ہے۔ مثلاً مضمون شروع کیونکر ہوا ہے۔ ختم کیونکر ہوا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ شرتی شروع یوں ہوتی ہے کہ برہم ست گیان اور اننت ہے اور ختم اس طرح

کو اس ہم تک بانی اندرین نہیں پہنچتا۔ بلکہ واپس پھر آتا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ ہم اسنگ یعنی ہر قسم کی لوث سے پیچھا اور مبرا ہے۔ پس اس میں خالق بننے کی لوث کیونکر ہو سکتی ہے۔ دوسری شرتی صاف کہتی ہی ہے کہ مایا کی اپادی والا جیتن یعنی ایشور خلقت عالم کرتا ہے۔ پس یہ ہم خالق عالم نہیں۔ بلکہ ایشور خالق عالم ہے۔ اس ایشور کے کارن ہونے کے ثبوت میں اس کی تینوں حالتیں کہاتم ہیں۔

۱۹۸ - یہ آنند مے ایشور ہے۔ اس نے دیکھا کہ میں بہت ہو جاؤں۔ پس یہ اسطرح ہرنیہ گربہ ہو گیا۔ جسطرح سُشپتی خواب ہو جاتی ہے ؛

۱۹۹ - اب اگر یہ پوچھو کہ سرشٹی یکبارگی ماننی چاہئے یا بالترتیب۔ تو جواب ہے کہ دونوں طرح ہی ماننی چاہئے۔ کیونکہ دونوں ہی طرح کی شرتیاں ہیں۔ اور خواب میں دونوں طرح ہی دیکھی جاتی ہے ؛

۲۰۰ - یہ سُوتر آتما ہے۔ اسکا شریر سوکشم ہے۔ تمام جیووں سے گٹھن ہے۔ اور سب کے اہنکار کے ابھمان کرنے سے کریا اور گیان وغیرہ کی شکتیوں والا ہے ؛

۲۰۱ - شام سویرے جیسے تاریکی میں غرق کائنات محسوس ہوتی ہے۔ اسیطرح اس میں غیر صاف محسوس ہوا کرتا ہے ؛

۲۰۲ - جسطرح کلف دئے ہوئے کپڑے پر سیاہی کے باریک باریک غیر صاف نقش ہوں۔ اسیطرح اس ایشور کے جسم پر نقش ہی نقش ہیں ؛

۲۰۳ - جسطرح دھان یا ساگ کے لطیف انکر ہر طرف پھوٹیں۔ اسیطرح ہرنیہ گربہ کا لطیف جسم اس کائنات کا لطیف انکر ہے ؛

ایشور کی پہلی حالت آنند مے ہے جو سُشپتی میں محسوس ہوتی ہے۔ جب یہ سنکلپ ہوتا ہے کہ میں ایک ہوں۔ انیک ہو جاؤں تو یہ اسطرح ہرنیہ گربہ

ہو جاتا ہے جسطرح سشپتی بدل کر خواب کی صورت اختیار کر لے - یہاں سوال اٹھتا ہے کہ یہ سوکشم سرشٹی یکبارگی ہو جاتی ہے - یا اس میں یہ ترتیب ہوتی ہے کہ پہلے آکاش پیدا ہوا - پھر ہوا وغیرہ وغیرہ - آچاریہ جواب دیتے ہیں کہ دونوں ہی طرح مانی جا سکتی ہے - کیونکہ اوّل تو دونوں طرح سرشٹی ہونے کے متعلق شُرتیاں ہیں - دوسرے خواب میں روز دیکھتے ہیں کہ بعض نقشے یکدم نمایاں ہو جاتے ہیں - بعض میں ترتیب پائی جاتی ہے - یہ اسکا جسم لطیف ہے جیسے عالمِ خواب میں روز دیکھتے ہو - اور چونکہ یہ تمام سوکشم شریر والے جیووں کا مجموعہ ہے اسلئے گویا جیو گھن ہے جس میں آکر سب جیو اکٹھے ہو گئے ہیں - اسیطرح چونکہ تمام جیووں کا اہنکار اس میں یکجا جمع ہے - اس لئے جیووں کے دھرم یعنی گیان سنسکار کرم وغیرہ کی تمام شکتیاں بھی اس میں یکجا ہیں - چونکہ یہاں سرشٹی سوکشم ہے اسلئے غیر صاف ہے جیسے علی الصباح اور شام کے اندھیرے میں ہماری دنیا غیر صاف ہوتی ہے - یا جیسے کلف دئے ہوئے کپڑے پر سیاہی کے یا پنسل کے باریک غیر صاف تصویروں کے نشان ہوتے ہیں - سوتر آتما یعنی ہرنیہ گربھ کو ایسا محسوس ہوا کرتا ہے گویا میرا جسم ان تمام لطیف نقشوں سے مل کر بنا ہے - غرض ہرنیہ گربھ کا سوکشم شریر جگت کا اسیطرح لطیف انکر ہے جسطرح دھان یا ساگ کے انکر اوّل لطیف ہوتے ہیں - اور بعد میں بڑے پودے ہو کر نمایاں ہوتے ہیں - ایشور کی دو حالتیں یعنی آنند مے اور ہرنیہ گربھ بتا کر اب تیسری حالت ویراٹ لیتے ہیں ٭

٤٤ - دن کی روشنی میں جیسے ہماری دنیا رنگ بھرا ہوا کھرا ہوا پھیلے ہوئے دھبوں والی - ویسے ہی ویراٹ کا جسم صاف ہوتا ہے ٭

٤٥ - وید کے پرش روپ اوتھیا سے اور پرش سوکت میں ماتھے سے لگا کر پیر تک سب اسی ویراٹ کے اعضا بتائے گئے ہیں ٭

۲۰۶- ایشور- ہرنیہ گربھ- ویراٹ- برہما- وشنو- شیو- آگ وغیرہ- گنیش- بھیروں بھیرل- مریکا- یکش- راکشس وغیرہ اجو طرح طرح کی اعلےٰ وادنےٰ مخلوق ہیں ۲؎

۲۰۷- برہمن- کشتری- ویش- شودر- گائے- گھوڑا- ہرن- پرند- پیپل- بڑ- آم- وغیرہ- جو- چاول وغیرہ سب گھاس کی قسم کے پودے

۲۰۸- پانی- پتھر- مٹی- کاٹھ- بسولا- کدال وغیرہ سب ہی تو ایشور ہیں- اور پوجنے سے پھل دیتے ہیں

۲۰۹- جیسی اپاسنا کی جاتی ہے ویسا ہی پھل ملتا ہے- پھل کا اعلےٰ وادنےٰ ہونا اپاسیہ اور اپاسنا کے ادنےٰ واعلےٰ ہونے پر منحصر ہے

۲۱۰- لیکن موکش برہم گیان سے ہی ہوتی ہے اور کسی طرح نہیں- جیسے اپنا خواب اپنے جاگنے سے ہی رفع ہوتا ہے اور کسی طرح نہیں ہوا کرتا

ہرنیہ گربھ کی سرشٹی چونکہ سنکلپ تم ہے اس واسطے غیر صاف ہے- براٹ کی حالت میں یہ اسیطرح صاف اور جیتی جاگتی ہو جاتی ہے- جیسے سورج کی روشنی میں ہماری دنیا- بارنگ ارتصویروں والا کپڑا- یا خوب پھلا ہوا دھان کا کھیت- مطلب یہ ہے کہ ہرنیہ گربھ کی حالت میں جو سنکلپ کئے ہوئے نقشے نقشہا ئے سراب کی طرح غیر صاف ہوتے ہیں- مضبوط التباس یا مشق پیہم سے براٹ یعنی جاگرت کی حالت میں نہایت صاف اور جیتے جاگتے نظر آتے ہیں- اسیطرح ہماری حالت بیداری کا کل جگت ایک براٹ روپ ہے- چنانچہ وید کے وشو روپ ادھیائے اور پرش سوکت میں یہی بتایا گیا ہے کہ جو چیز ہے وہ براٹ کا عضو ہے انہیں عضوؤں کو تین شلوکوں میں گنواتے ہیں- چونکہ ہر شے ایشور روپ ہے اسلئے ظاہر کہ ہر چیز کی ہی اپاسنا یا پوجا خاص پھل دیگی- اور اس پھل کا انحصار پوجا کی ہوئی چیز کے اعلےٰ وادنےٰ ہونے پر ہوگا- مثلاً

وشنو وغیرہ کی پوجا اعلےٰ پھل کی دینے والی ہوگی اور رکمش کے شخص یعنی بھوت پریت بھو تکی پوجا ادنےٰ پھل دینے والی۔ یہی امر بھگوان کرشن نے گیتا میں کہا ہے کہ مجھے جسطرح کوئی بھجتا ہے اسیطرح کا پھل پاتا ہے۔ غرض اُپاسنا کا پھل اُپاست یعنی پوجا کی ہوئی چیز کے مطابق ہوتا ہے۔ رہی موکش وہ اُپاسنا کا پھل نہیں ہوسکتا کیونکہ ہر پھل ناشوان اور غیر دوامی ہے۔ پس موکش برہم گیان سے ہی ممکن ہے اور کسیطرح نہیں۔ جسطرح اپنا سُپنا اپنے ہی جاگنے سے رفع ہوتا ہے اور کسیطرح نہیں مطلب یہ ہے کہ موکش چاہتے ہو تو یہ نسچے بہم پہنچاؤ کہ میں شُدّھ گیان روپ برہم ہوں اور جو کچھ نظر آرہا ہے محض نقشۂ خواب ہے جس سے مجھے کسی طرح کی لوث نہیں ہوسکتی۔ جہاں یہ انبھو بہم پہنچا پھر جگت نہیں رہتا۔ اور اپنے شُدّھ روپ میں قیام نصیب ہوتا ہے جو پرم آنند کی حالت ہے۔ اس موکش پد پر برہم گیان سے ہی پہنچ سکتے ہیں۔ کرم لوگ ابھیاس بھگتی وغیرہ کے کھلونوں سے نہیں۔ جن کا پھل ہمیشہ محدود ہے۔

آٹھویں فصل۔ برہم کا سروپ

اوپر ایشور کا سروپ یہ بتایا گیا کہ وہ مالو بہت چیتن ہے جیسا سُشپتی میں انوبھو ہوتا ہے۔ اور برہم شُدّھ گیان روپ ہے جیسا گیانیوں کو سمادھی میں انوبھو ہوتا ہے۔ اسی برہم کا سروپ ایشور اور جیو کے مقابلے سے آچاریہ اب کھولنا شروع کرتے ہیں:-

۲۱۱۔ ایشور اور جیو وغیرہ روپ سے یہ جڑ چیتن تمام جگت بے دوئی برہم میں خواب کی مانند ہے۔

۲۱۲ - ایشور اور جیو آنند مے اور گیان مے ہیں - ان دونوں کی کلپنا مایا سے ہوتی ہے اور باقی سب جگت ان کی کلپنا ہے ٭

۲۱۳ - دیکھنے سے لگا کر داخلے تک سرشٹی ایشور کی کلپنا ہے - اور بیداری وغیرہ سے لگا کر موکش تک تمام سنسار جیو کی ٭

۲۱۴ - بے دوئی برہم بے لوث ہے - اس کو تو لوگ جانتے نہیں ورنہ مایا کے کاریہ جیو اور ایشور کے بارے میں جھگڑتے رہتے ہیں ٭

۲۱۵ - حقیقت کو جانتے ہوئے ہم ہمیشہ خوش رہتے ہیں - اور ان لوگوں پر افسوس تو کرتے ہیں مگر ان سے جھگڑتے نہیں ٭

برہم نند دیا یک شدھ گیان کا ایک کنارہ سمندر ہے جس میں یہ جڑ چیتن روپ تمام جگت جس میں ایشور اور جیو بھی شامل ہیں نقشہ خواب کی طرح چھوٹا نظر آرہا ہے مگر اسے اس سے کسی طرح کسی قسم کی لوث نہیں ہے جس طرح آکاش میں بادل اُٹھیں تو اُن سے آکاش کو کسی طرح کی لوث نہیں ہوتی - ایشور کارن روپ اور آنند مے ہے جس کا انوبھو سُشپتی میں ہوتا ہے - جیو گیان مے ہے جو اپنے کو کرتا بھوگتا وغیرہ سمجھتا ہے - دونوں ہی مایا سے گیان روپ برہم میں کلپت ہیں - باقی جو جگت رہا وہ ان دونوں کا کلپنا کیا ہوا یا منوہم ہے - چنانچہ دکھاتے ہیں کہ اس شرتی کے مطابق اُسنے دیکھا کہ میں ایک ہوں انیک ہو جاؤں " یہاں سے لگا کر وہ اسطرح داخل ہوا جسطرح تلوار میان میں داخل ہوتی ہے " یہاں تک سرشٹی ایشور کی کلپنا ہے اور بیداری خواب منوراج وغیرہ وغیرہ کی کلپنائیں یا سنسار اور اسکی واسنائیں جیو کی ہیں - جیسے جیو ایشور کی سرشٹی کے بیان میں پہلے بتا آئے ہیں - برہم شدھ گیان سروپ ہونے کی وجہ سے تمام کلپناؤں اور مایا کی تمام باتوں اور ان کی لوثوں سے بالکل مبرا و معرا ہے - عوام الناس اس رمز خفی کو تو سمجھتے نہیں -

اور مایا کے کارن ایشور اور جیو کے بارے میں بحث و مباحثے کر کے لڑتے جھگڑتے رہتے ہیں۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ ہمیں حقیقت یعنی برہم تتو معلوم ہے پس ان جاہلوں سے انہیں کسطرح بحث و مباحثے اور جھگڑے کرنے لا حاصل ہیں۔ ہمیں ان کی جہالت پر محض افسوس ہی آتا ہے۔ چنانچہ ان کے بھرم یا توہمات دکھاتے ہیں ؂

۲۱۶ - گھاس وغیرہ کے پوجنے والوں سے لگا کر یوگ کے ماننے والوں تک ایشور کے بارے میں وہم باطل میں گرفتار رہیں۔ اور دہریوں سے لگا کر اہلِ سانکھیہ تک جیو کے بارے میں ؂

۲۱۷ - آدمی جب تک ایک بے دوئی برہم کو نہیں سمجھتے وہم میں ہی مبتلا رہتے ہیں۔ ان کی مکتی کیسی اور انہیں آنند کہاں ؂

۲۱۸ - اگر کہو کہ یہ ایں ہمہ انہیں اعلےٰ و ادنےٰ درجے تو حاصل ہیں۔ تو ہمارا جواب ہے کہ خواب میں راج ہو یا بھیک مانگیں۔ جاگنے پر تو کوئی لونہیں رہتی ؂

۲۱۹ - اس لئے طالب نجات کو جیو اور ایشور کے جھگڑوں میں نہ پھنسنا چاہئے۔ بلکہ بچار کر کے برہم گیان پر پہنچنا چاہئے ؂

ایشور کی نسبت سب سے ادنےٰ خیال یہ ہے کہ آدمی ٹھیکری یا گھاس وغیرہ کو ایشور سمجھ کر پوجے۔ اور سب سے اعلےٰ یہ کہ یوگ شاستر کے بموجب اُسے شُدھ گیان روپ ایک خاص پُرش مانے۔ اسیطرح جیو کی نسبت سب سے ادنےٰ خیال یہ ہے کہ جسم خاکی کو آتما سمجھا جائے جیسے چارواک دہریے مانتے ہیں۔ اور سب سے اعلےٰ خیال یہ کہ جیو گیان سروپ پُرش ہیں جیسا سانکھیہ والے مانتے ہیں۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ یہ سب توہمات باطل ہیں۔ وجہ کیا کہ جب تک ایک بے دوئی برہم پر نہیں پہنچتے آدمی مایا کے ہی احاطے میں ہیں اور وہم میں مبتلا ہیں۔ انہیں نہ تو موکش یعنی رسائی ہو سکتی ہے۔ نہ پرم آنند مل سکتا ہے۔ اس پر اگر یہ کہو کہ ان لوگوں میں بھی بعض اپنے خیالات علمی کی

وجہ سے اعلےٰ ہیں اور بعض ادنےٰ۔ اپنے اپنے علم کے درجے کے مطابق آنند کیوں نہ پائیں گے۔ تو جواب یہ ہے کہ خواب میں کوئی راجہ بن گیا یا کنگال فقیر رہا۔ جاگنے پر تو کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ بعینہ یہی حال علم کے اعلےٰ و ادنےٰ ہونے کا ہے۔ پس موکش یعنی طالب نجات کو ایشور اور جیو کے جھگڑوں میں تضیع اوقات نہیں کرنی چاہئے بلکہ بچار کر کر کے برہم گیان حاصل کرنا چاہئے۔ اسپر معترض کہتا ہے ۔

۲۲۰ - اگر کہو کہ جیو اور ایشور معترض کے عقاید ہونے کی وجہ حقیقت کا نشچے کرنے کے باعث پڑتے ہیں تو ہمارا جواب ہے کہ پرواکریں۔ بے بس ہو کر انہیں میں مت ڈوب جاؤ ۔

۲۲۱ - اب اگر یہ کہو کہ یہ ساکھیہ میں جیو اور یوگ میں ایشور تت اور توام پد کے معنی یعنی "شدھ گیان سروپ" ہیں تو سنو ۔

۲۲۲ - تت اور توام الفاظ سے جو چیزیں ظاہر ہوتی ہیں وہ ویدانت میں بے دوئی برہم کے گیان پر پہنچنے کے لئے ہیں۔ اس واسطے سمجھانے کے لئے انہیں مانا ہے ۔

۲۲۳ - لوگ اناد مایا سے وہم میں پھنسکر جیو اور ایشور کو علیحدہ علیحدہ مانتے ہیں۔ صرف اسی وہم باطل کے دور کرنے کے لئے ان دونوں کا بچار کیا جاتا ہے ۔

آچاریہ نے کہا تھا کہ جیو اور ایشور کی نسبت تخیلیں کرنی لاحاصل ہیں۔ صرف برہم بچار کرنا چاہئے۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ پورب پکش یعنی معترض کے عقاید لیکر ان کا کھنڈن کرنے کے لئے اور برہم گیان کے نشچے کرنے یعنی ایک بے دوئی برہم گیان پر پہنچنے کیلئے۔ یہی تو باعث جھگڑے کے ہیں تو جواب یہ ہے کہ تم درست کہتے ہو۔ مگر اس جیو ایشور بچار کے ہی مت ہو رہو۔ تمہیں پہنچنا برہم گیان پر ہے۔ وہ آدرش کبھی نہ

بھیو او - اب اگر یہ کہو کہ تت توام اسی (وہ تو ہے) مہا واکیہ کے تت (وہ یعنی ایشور) اور توام (تو یعنی جیو) کے معنی پہ بچار کرنے سے ہی گیان ہوتا ہے - اور سانکھیہ میں جیو کا اور یوگ میں ایشور کا سروپ شدھ گیان بتایا گیا ہے - ان کے شودھن یا بچار میں حرج ہی کیا ہے تو ہمارا جواب ہے کہ بھائی یوگ اور سانکھیہ میں انکی ہستی جدا جدا مانی جاتی ہے - ویدانت میں صرف ادھکاری کے سمجھانے کے لئے انکی کلپنا کی گئی اور وہ اس لئے کہ وہ دونوں جھوٹی کلپناؤں کو چھوڑ کر وہ ایک بے دوئی برہم کے گیان پر پہنچے - نہ کہ اس لئے کہ وہ جیو اور ایشور کی بحثوں میں پھنسا رہے اور ان گیانیوں کی طرح جو انہیں جدا جدا مانتے ہیں وہم باطل میں مبتلا رہے - انادی اگیان یا مایا سے لوگ جیو اور ایشور کے علیحدہ ہونے کے وہم میں مبتلا ہیں - ویدانت میں ان کے بچار کی غرض اس وہم باطل کا دور کرنا ہے - چنانچہ بچار کا طریق دکھاتے ہیں ٭

۲۲۴ - اسی لئے پہلے جو گھٹ آکاش مہا آکاش - اور جل آکاش میگھ آکاش کی تمثیلیں دی گئی تھیں - انہیں کا بچار یہاں نہایت مناسب ہے ٭

۲۲۵ - پانی اور بادل کی اپادھیوں کے آدھین جل آکاش اور میگھ آکاش ہیں - ان کے آدھار گھٹ آکاش اور مہا آکاش شدھ ہیں ٭

۲۲۶ - اسیطرح یگیان مے جیو اور آنند مے ایشور بدھی اور مایا کی اپادھیوں کے آدھین ہیں - اور ان کے ادھشٹھان کوٹستھ اور برہم شدھ ہیں ٭

۲۲۷ - اگر سانکھیہ اور یوگ اسی لئے ماننے چاہئیں کہ تت اور توام پد شودھن میں مددگار ہیں - تو پھر جسم خاکی کو آتما ماننا بھی اسیطرح مددگار ہونا ٹھہرے گا ٭

۲۲۸ - اگر سانکھیہ اور یوگ یہ تثلیث چھوڑدیں کہ جیو لاانت ادہیں - جگت سچا ہے - اور ایشور علیحدہ وجود ہے - تو پھر بے شک ویدانت سے انکی یکتائی ہو جائیگی ٭

بے دوئی برہم پر پہنچنے کے لئے وہی آکاش کی مثال بار بار سنو جی چاہئے جسکی توضیح اوپر سے چلی آتی ہے - اس پر بھی معترض اگر یہ کہے کہ سانکھیہ اور یوگ اس وجہ سے ماننے کے لائق ہیں کہ ان میں جیو اور ایشور کا بچار اچھی طرح ہو جاتا ہے اور اسلئے برہم گیان میں مددگار ثابت ہوتے ہیں تو جواب یہ ہے کہ ویدوں کی طرح آتما کو جسم خاکی کیوں نہیں مانتے - اس ماننے میں بھی یہی مددگاری ڈھونڈھ ماننا ہے - سانکھیہ اور یوگ ماننے لائق اور ویدانت گیان کے مددگار تو اسوقت سمجھے جائیں جب اپنی تثلیث یعنی تین علیحدہ علیحدہ وجودوں کا ماننا چھوڑ دیں - جب تک یہ تین وجود مانتے ہیں اسوقت تک برہم گیان کے مددگار کیسے اُلٹے رکاوٹ ثابت ہوتے ہیں - اب اور اعتراض لیتے ہیں ؎

۲۲۹ - اگر کہو کہ آتما کے اسنگ مان لینے پر ہی کفایت کر لینے سے سانکھیہ اور یوگ کی مددگاری ثابت ہوتی ہے - تو یہی حال مار چیندن وغیرہ کے دوامی مان لینے کا بھی ہو گا ؎

۲۳۰ - لیکن جیسے مار چیندن وغیرہ کا دوامی ماننا ناممکن الثبوت ہے - اسیطرح جب تک جیو اور ایشور کا خیال باقی ہے آتما کا اسنگ ماننا بھی ناممکن الثبوت ہے ؎

۲۳۱ - چار و ناچار پرکرتی کا سنگ یا لوث پہلے کیطرح ماننی پڑیگی اور ساتھ ہی ایشور کا حاکم ہونا بھی - اس صورت میں آتما کو موکش کیونکر نصیب ہو سکتی ہے ؎

۲۳۲ - اگر کہو کہ لوث حرف اگیان کی وجہ سے ہے - تو جواب یہ ہے کہ اسطرح جاہل سانکھیہ والوں کو ادویت زبردستی ماننا پڑا ؎

معترض کہتا ہے کہ سانکھیہ اور یوگ ویدانت گیان کے مددگار اس لئے ہیں کہ آتما یعنی جیو اور ایشور کو اسنگ بتاتے ہیں - آتما کو اسنگ جان لیا تو گیان میں باقی اور

کیا رہا۔ آچاریہ جواب دیتے ہیں کہ اسطرح کسی مت کے ایک حصے کے مان لینے میں نقص یہ ہوگا کہ موکش جو آنند کی حالت ہے اُسے اسطرح مان لیں کہ ہار چندن وغیرہ یعنی تن آسانی اور شہوات انسانی کی چیزیں جو اس دنیا میں آنند بخشتی ہیں اگر علے الدوام یعنی ہمیشہ کو مل جائیں تو بس یہی موکش ہے مگر جسطرح یہ لذائذ دواس دوامی نہیں ہوسکتیں۔ اسیطرح جیو ایشور اور پرکرتی کا فرق جب تک مان رہے ہو اسوقت تک آتما کو اسنگ ماننا محض ناممکن ہے کیونکہ موکش کی حالت میں بھی پہلے کیطرح آتما کو پرکرتی پھر کیوں نہ لپٹے گی۔ اور ایشور مکت جیوں پھر حکمرانی کیوں نہ کرنے لگیگا۔ مطلب یہ کہ تمہارے کہلانے والے اسنگ آتما یا جیو پھر سنگی یا ملوث کیوں نہ ہو جائیں گے۔ کیونکہ پرکرتی بھی موجود ہے اور ایشور بھی موجود ہی ہے۔ انہیں مکت جیوں کے پھر باندھنے میں ہٹا کون سکیگا۔ مطلب یہ ہے کہ پرکرتی اور ایشور کے موجود ہوتے جیو کی موکش ناممکن ہے کیونکہ وہ اسنگ واقع میں نہیں ہے صرف تم نے اُسے مان رکھا ہے۔ اس پہ سمانکھیہ وادی کہے کہ جیو یا گیان سروپ پُرش ہے تو اسنگ ہی مگر اُسنے انادی اگیان سے اپنے آپ کو بندھا ہوا پرکرتی اور ایشور کا سنگی مان رکھا ہے۔ جہاں گیان سے یہ اگیان رفع ہوا اور وہ اپنے شُدھ سروپ میں قایم ہوا تو ہمارا جواب ہے کہ یہ تو تم وہی ویدانت کے اگیان یا مایا واد پر آگئے۔ تمہاری سچی پرکرتی اور سچا ایشور کہاں اُڑ گیا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر موکش کی حالت میں بھی پرکرتی اور ایشور کو موجود مانا تو موکش ناممکن ہے۔ اور اگر نہ مانا تو ویدانت پر آگئے اور اپنا سدھانت چھوڑ دیا ؏

۳۴۳۔ اگر کہو کہ بندھ اور موکش کے بیوہار کے لیے آتما اور اناتما کا فرق ماننا پڑتا ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ مایا سے ہی بندھ و موکش کا

بیوہار سدّھ ہو سکتا ہے ٭

۲۳۴- مایا تم سے صاف صاف کہہ رہی ہے کہ ناممکن کو میں ممکن کر سکتی ہوں۔ اور واقعی بندھ موکش وید میں نہیں مانی جاتی ٭

۲۳۵- نہ فنا ہے نہ پیدائش ہے - نہ کوئی بدّھ ہے نہ سادھک ہے۔ نہ ممکشو ہے نہ مکت ہے۔ یہی حقیقت ہے ٭

۲۳۶- مایا نامی کام گائے ہے جسکے بچّے ایشور اور جیو دونوں ہیں جتنا چاہے وہ دوئی کا دودھ پیا کریں۔ حقیقت تو ایک بے دوئی برہم ہی ہے ٭

۲۳۷- کوٹستھ اور برہم کا فرق کہنے کا ہی ہے۔ بھلا گھٹ آکاش اور مہا آکاش بھی کہیں علیحدہ چیزیں ہو سکتی ہیں ٭

مہا کمبھ والا کہتا ہے کہ آتم یعنی ذات اور پرش اور انام یعنی ایک سچی پرکرتی ہیں اسواسطے انہیں پڑی ہے کہ بندھ اور موکش کا بیوہار ہو سکے۔ جو جیو پرکرتی کے تماشوں میں پھنسے ہوئے ہیں وہ بدّھ کہلاتے ہیں۔ جو یہ تماشے دیکھ چکے اور اپنے سروپ میں قایم ہیں۔ وہ مکت ہیں۔ اگر وجود ایک ہی مانا جائے تو یہ بندھ موکش کا بیوہار نہیں ہو سکتا۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ کیوں نہیں ہو سکتا۔ ایک ہی گیان کے سمندر برہم میں مایا کے سمبندھ سے بندھ اور موکش دونوں متضاد بیوہار اسیطرح ممکن ہیں جسطرح گیان سروپ خواب بین عالم خواب میں بہتیری متضاد باتیں دیکھتا ہے۔ مایا میں بھلا کونسی بات نہیں ہو سکتی نتیجہ یہ ہے کہ وید کی تعلیم کے مطابق بندھ موکش دونوں معمولی سچی چیزیں نہیں۔ واقعی یا ذات حق ایک برہم ہے۔ اور جو کچھ ہے وہ نقشہ خواب کیطرح سب جھوٹا کارخانہ ہے۔ چنانچہ شرتی نقل کرتی ہیں کہ نہ واقعی جینا مرنا ہے۔ نہ بندھ اور اس بندھ سے چھوٹنے کے سادھن ہیں۔ نہ کوئی طالب نجات نہ ناجی یا مکت ہے۔ جو ہے سب مایا کے تماشوں میں داخل ہے۔ حقیقت صرف ایک

ذات احدیگیان سروپ برہم ہے جو یہ تماشے دیکھتا ہے پس مایا کو گاے بھوا جیو
ایشور دونوں کو اُس کے بچھڑے - وہ دونوں دوئی یعنی کثرت کا دودھ اُس کے
تھنوں میں سے کتنا ہی نکال کر پیا کریں یعنی کثرت کی جھوٹی کلپنائیں کتنی ہی کیا
نہ کریں - حقیقت یعنی واقعی شے وہی ایک برہم ہے یہی کوٹستھ ہے کیونکہ
برہم مہا آکاش کی جگہ ہے اور کوٹستھ گھٹ آکاش کی - مہا آکاش اور گھٹ
آکاش میں فرق محض نام کا ہے - اُس نام کو نکال ڈالو دونوں ایک ہیں ؛

نویں فصل - بندھ و موکش کا سروپ

نویں فصل میں برہم کا سروپ یہ بتایا گیا کہ وہ شدھ گیان ہے اور کوٹستھ یعنی جیو کے
ساتھ اس کی یکتائی ہے - اب آچاریہ بندھ اور مکش کا سروپ کھولتے ہیں ؛

۲۳۸ - جو بے دوئی برہم سرشٹی سے پہلے شرتی بتاتی ہے - وہی اب ہے
وہی آیندہ ہوگا - وہی موکش میں ہے - تمام لوگوں کو مایا یہ بھرما رہی ہے ؛

۲۳۹ - اگر کہو کہ جو ایسا کہتے ہیں وہ بھی مایا سے ہی کیوں نہ بھرما ئے جائیں -
تو جواب یہ ہے کہ پہلے کی طرح اُن میں اب بھرم یا وہم نہیں دیکھا جاتا ؛

۲۴۰ - اگیانی کا نتیجہ یہ خیال کرتا ہے کہ یہ اور وہ لوک یعنی تمام سنسار حقیقی ہے -
اسلئے بے دوئی برہم کا نہ تو بھان ہوتا ہے اور نہ وہ ہے ؛

۲۴۱ - گیانی کا نتیجہ اس کے برعکس ہے - غرض اگیانی اپنے نتیجے سے
اپنے آپ کو گرفتار بندھا مانتا ہے اور گیانی اپنے نتیجے سے اپنے آپ کو مکت ؛

شرتی ہے کہ سرشٹی یعنی خلقتِ عالم سے پیشتر ایک بے دوئی برہم ہی تھا - آچاریہ

کہتے ہیں کہ شدھ گیان روپ ہونے کی وجہ سے ہی برہم ویسے کا ویسا ہی اب بھی ہے۔ آیندہ بھی ہوگا۔ اور موکش میں بھی وہی ہے۔ ناحق لوگ مایا میں پھنسے ہوئے ہیں اور اپنے آپ کو گرفتار بندھ مان رہے ہیں۔ اس پہ معترض کہتا ہے کہ انہیں کسطرح گیانیوں کو بھی مایا کیوں نہ چمٹ جائیگی۔ اسکا جواب یہ ہے کہ انہیں بھرم یا وہم نہیں رہا ہے۔ رسّی کو جب جان لیا تو پھر سانپ کا وہم نہیں رہا کرتا۔ یہ سب کا مشاہدہ ہے۔ پس بندھ اور موکش دونوں محض جھوٹی کلپنائیں ہیں۔ اگیانی کو یہ یقین واثق ہے کہ جگت سچا ہے اور بے دوئی ذات احد برہم اس لئے نہیں ہے کہ محسوس نہیں ہوتا۔ اس لئے وہ بندھ میں پھنسا رہتا ہے۔ گیانی کا یقین واثق یہ ہے کہ جگت جھوٹا ہے اور ایک برہم ہی برہم ہے جو میں ہوں۔ اس لئے وہ مُکت ہے۔ غرض کیا بندھ اور کیا موکش دونوں اپنے ہی نشچے سے متعلق ہیں لیس یہ اعتراض اٹھاتے ہیں ÷

۲۴۲ - اگر کہو کہ بے دوئی برہم کا اپروکش گیان نہیں ہوتا تو غلط ہے کیونکہ چیت روپ سے بھان سب کو ہوتا ہے۔ اس پہ اعتراض کرو کہ تمام وکمال محسوس نہیں ہوتا تو ہم پوچھتے ہیں کہ کیا تمام وکمال دوئی کا احساس ہوتا ہے؟

۲۴۳ - دونوں کے ایک حصے کا بھان بے شک ہوتا ہے۔ پس معترض صاحب تم دوئی کی سدّھی کی بجائے بے دوئی برہم کی ہی سدّھی کیوں نہیں مانتے ÷

۲۴۴ - اگر کہو کہ ذات بے دوئی مبرّا از دوئی ہے۔ دوئی کا احساس ہوتے ذات بے دوئی کیونکر سدّھ ہو سکتی ہے۔ اور چیت روپ سے بھان ہونا اس دوئی کا متضاد نہیں ہے۔ پس یہ کہنا کہ ایک ایک حصے کا بھان ہوتا ہے اس لئے ذات بے دوئی کو مانو۔ بنتا نہیں ÷

۲۴۵ - تو جواب یہ ہے کہ دوئی مایاوی یعنی اسست ہے۔ پس حقیقی ذات بے دوئی ہی قایم رہتی ہے اور وہی محسوس بھی ہوتی ہے۔

۲۴۶ - یہ تمام جگت خیال میں نہ آنے والی رچنا مایا کی ہی ہے۔ یہ یقین ہم پہنچا کر حقیقی شے یعنی ایک ذات بے دوئی پر ہی پہنچو۔

معترض کہتا ہے کہ بے دوئی برہم ہے تو محسوس ہونا چاہیئے۔ مگر چونکہ نہیں ہوتا اسلیئے نہیں ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ محسوس کیوں نہیں ہوتا۔ چت یعنی گیان روپ سے سدا ہم تو محسوس ہوتا ہے۔ اس پر معترض کہتا ہے کہ تمام و کمال یعنی دیاپک اور آنند روپ سے تو برہم کا بھان سب کو نہیں ہوتا۔ آچاریہ جواب میں کہتے ہیں کہ کیا دوئی تمام و کمال روپ سے محسوس ہوتی ہے۔ بھلا تمام و کمال کائنات کا گیان کسے ہوتا ہے۔ پس جیسے دوئی کے صرف ایک حصے کا بھان ہوتا ہے ویسے ہی ذات بے دوئی کے ایک حصہ کا بھان ہوتا ہے۔ دوئی کی جگہ ذات بے دوئی کو ہی کیوں نہیں مانتے۔ اس پر معترض کہتا ہے کہ یہ دلیل اس وجہ سے درست نہیں ہے۔ کہ چت روپ سے اگر ذات بے دوئی کا بھان انہیں ہو تو بے دوئی کے ہوتے دوئی کا احساس ہی نہ ہونا چاہیئے۔ مگر ہوتا ہے۔ اس لیئے دوئی اور چت یعنی جڑ اور چیتن دونوں ہی کو ماننا پڑتا ہے۔ اس میں تضاد کی کیا بات ہے۔ آچاریہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ دوئی نقشہ خواب کیطرح چونکہ محض وہمیہ ہے اس لیئے دو وجود نہیں مانے جاسکتے۔ ایک ذات بے دوئی ہی بے دوئی باقی رہتی ہے۔ وہ چت روپ سے بھان ہو رہی ہے۔ اسپر اعتراض اٹھاتے ہیں۔

۲۴۷ - اگر کہو کہ پھر بھی تو دوئی کا بھان ہوتا رہتا ہے۔ تو ہمارا جواب ہے کہ پھر بچار کرنا چاہیئے۔ بچار میں بھلا کیا تکلیف ہوتی ہے۔

۲۴۸ - اس پر کہو کہ کتنے عرصے تک یہ بچار جاری رکھنا چاہیئے۔ تو

جواب ہے کہ یہ تکلیف دوئی کے ماننے والوں کے عاید حال ہے۔

ذات بے دوئی میں کہاں جہاں ساری تکلیفیں رفع ہو جاتی ہیں ؛

۲۴۹۔ اب اگر یہ کہو کہ مجھے بھوک پیاس تو ستاتی ہی رہتی ہے۔ تو جواب ہے "مجھ" کے بیّن اہنکار کو بڑی ستایا کرے ہم کب اس سے انکار کرتے ہیں ؛

۲۵۰۔ اگر یہ کہو کہ ادّھیاس یعنی وہم سے گیان سروپ آتما میں بھی لُپت ہوتی ہے۔ تو بھائی ہمارا جواب یہ ہے کہ تم وہم کی بجائے تمیز سے کام کیوں نہیں لیتے ؛

۲۵۱۔ اگر کہو کہ مضبوط واسنا کی وجہ سے وہم فوراً ہو ہی جاتا ہے۔ تو ہمارا جواب ہے کہ متضاد واسنا پیدا کرنے کے لئے تمیز کا ابھیاس بار بار کرو ؛

معترض کہتا ہے کہ شاستر اور گورو سے ذات بے دوئی برہم کا اُپدیش لیکر بھی دوئی کا احساس برابر جاری رہتا ہے۔ دوئی مٹ تو نہیں جاتی۔ اسکا جواب آچاریہ یہ دیتے ہیں کہ اگر حال یہ ہے تو بار بار پھر بچار کرو کہ ایک ذات بے دوئی ہی تو حقیقی شے ہوں اور تمام دوئی دوسرے چاند کی طرح جھوٹی ہے۔ بھلا اس بچار میں کیا تو تکلیف ہوتی ہے اور کیا خرچ پڑتا ہے۔ اگر اس پر کہو کہ یہ بچار بھلا کب تک جاری رکھیں۔ اس میں تو تکلیف ہی تکلیف ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ باعث تکلیف صرف وہم دوئی ہے۔ ذات بی دوئی میں جو گیانی کی حالت ہے تمام تکلیفیں شانت ہو جاتی ہیں۔ معترض اس پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ میں نے ذات بے دوئی کو جان بھی لیا تو بھی کیا بھوک پیاس کی تکلیف مجھے نہ ہوگی۔ اسکا جواب یہ ہے کہ بھوک پیاس لگنے میں "مجھے" کا اطلاق ذات بے دوئی پر

نہیں ہے بلکہ شہبیہ اہنکار یہ ہے۔ اُسے پڑی ہوا کرے۔ ہم کب انکار کرتے ہیں معترض پھر کہتا ہے کہ اس ادھیاس یعنی وہم سے گیان سروپ آتما میں بھی تو تکلیف کی لوٹ متوہم کی جاتی ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ تم وہم باطل میں پھنسنے ہی کیوں ہو۔ وہم کی جگہ یہ گیان یا تمیز کیوں نہیں کیا کرتے کہ آتما اسنگ ہے اور تکالیف سب جھوٹی ہیں۔ اس پر اگر کہو کہ کیا کریں۔ عرصۂ دراز کی طاقتور واسناؤں کی وجہ سے ادھیاس یا وہم عود کر ہی آتا ہے تو جواب یہ ہے کہ طاقتور واسناؤں کے دبانے کو یہ طاقتور تمیز یا انوبھو بہم پہنچانا ضروری ہے کہ جو کچھ نظر آتا ہے وہ جھوٹا مایا کا کارخانہ ہے۔ اس پر معترض پھر اعتراض کرتا ہے ؞

۲۵۲ - اگر کہو کہ تمیز کے ہو جانے پر دوئی کا جھوٹا ہونا دلیل سے پایۂ ثبوت کو پہنچتا ہے۔ انوبھو کا کیا کام ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ دوئی کی ناقابل فکر رچنا ہونے کا انوبھو ہوتا ہے۔ اسی واسطے تو یہ متھیا بھی ہے ؞

۲۵۳ - اگر کہو کہ چیت یعنی آتما کی رچنا بھی تو فکر میں نہیں آتی تو جواب ہے کہ ہم اُسے دوامی ہونے کی وجہ سے قابل فکر کب بتاتے ہیں ؞

۲۵۴ - ہاں چیت کا پہلے نہ ہونا انوبھو میں نہیں آتا۔ اس لیے وہ تو دوامی ہے۔ اور دوئی کا پہلے نہ ہونا چیت خود انوبھو کرتا ہی ہے ؞

۲۵۵ - پس دوئی چونکہ پہلے موجود نہیں ہے اس لئے گھڑوں وغیرہ کیطرح پیدا شدہ شے ہے۔ مگر چونکہ اس کی رچنا قابل فکر نہیں اس لئے اندر جال کی طرح جھوٹی ہے ؞

۲۵۶ - چیت پرتکش یعنی بدیہی طور پر معلوم ہے اور غیر کا جھوٹا ہونا انوبھو میں آتا ہے۔ پس جو یہ کہتا ہے کہ ذات بے دوئی پروکش یعنی غیر معلوم ہے وہ متضاد بات کہہ رہا ہے ؞

معترض کہتا ہے کہ آتم اناتم کی تمیز ہو جانے پر اناتم یعنی دوئی یا کثرت دلیل سے بیشک جھوٹی ثابت ہوگی۔ مگر اس جھوٹے یا متھیا ہونے کا انوبھو کیسا۔ آچاریہ جواب دیتے ہیں کہ دوئی کا ناقابل فکر رچنا ہونا سب کے انوبھو سدھ ہے۔ مثلاً بیج کا درخت ہو جانا۔ قطرۂ آب کا صورت انسانی اختیار کرنا وغیرہ وغیرہ۔ بھلا یہ عجیب و غریب رچنا کس کے فکر میں آسکتی ہے۔ اس پر معترض کہتا ہے کہ اس طرح تو چِت یعنی گیان سروپ آتما بھی کسی کے فکر میں نہیں آسکتا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ بیشک ہم کب کہتے ہیں کہ آتما فکر میں آسکتا ہے۔ تو کیا دونوں فکر میں نہ آنے کی وجہ سے متھیا یعنی جھوٹے ہیں۔ نہیں۔ اور وہ اسطرح کہ آتما چونکہ نِتیہ یعنی دوامی شئے اور گیان سروپ ہے اس لئے متھیا نہیں ہو سکتا۔ دوامی اس لئے ہے کہ اُس کا پہلے کبھی نہ ہونا انوبھو میں نہیں آتا۔ وجہ یہ کہ اپنا نہ ہونا خود آتما انوبھو نہیں کر سکتا اور دوسرا کوئی اور اس لئے انوبھو نہیں کر سکتا کہ گیان سروپ آتما ہر حالت میں ایک ہے۔ ہاں دوئی یعنی اشیاے کثرت کا پہلے نہ ہونا گیان سروپ آتما انوبھو کرتا ہے۔ مثلاً درخت پہلے نہ تھا اب ہے۔ پس دوئی کی تمام چیزیں مثل کرمی کیطرح پیدا شدہ ہیں۔ مگر چونکہ انکی رچنا نروچنیہ اور اچنتنیہ ہے اس لئے اندر جال اور مداری کے تماشے کیطرح جھوٹی ہیں۔ اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ چت یعنی گیان سروپ آتما نہکش یعنی سویم پرکاش ہے۔ اور اس سے غیر یعنی عالم کثرت کا متھیا ہونا سب کے انوبھو سدھ ہے۔ پس جو یہ کہتا ہے کہ ذات بے دوئی یعنی وہ گیان جس میں دوئی کے نظارے اُٹھ رہے ہیں، پروکش یعنی غیر معلوم ہے۔ وہ متضاد بات کہہ رہا ہے۔ اس پر یہ اعتراض اُٹھاتے ہیں کہ پھر آتما کا انوبھو کیوں نہیں ہوتا۔

اگر یہ پوچھو کہ ایسا جاننے پر بھی بعض ویدانتی اشانت کیوں رہتے ۵۷

ہیں تو ہم پلٹ کر پوچھتے ہیں کہ پڑھے لکھے ہو کر بھی چارواک جسم کو آتما کیوں
مانتے ہیں ؛

۲۵۹- شرتی کہتی ہے کہ "جب اسکے قلب کی تمام کامنائیں دور ہو جاتی ہیں"
وغیرہ وغیرہ - گیان کا یہ پھل دیکھا گیا ہے - اگر کہو کہ نہیں تو ہمارا جواب
ہے کہ ضرور دیکھا گیا ہے ؛

۲۶۰- کیونکہ دوسری شرتی ہے - "جب قلب کی تمام گرہیں ٹوٹ جاتی ہیں" -
اس میں کامناؤں کو ہی گرہ بتایا گیا ہے - کیونکہ یہ جملے کا حصہ ہے ؛
معترض کہتا ہے کہ جب اپروکش آتما اور جگت کا متھیا ہونا انوبھو سیدھ ہے تو اور
لوگوں کا تو کیا کہنا خود بہتیرے ویدانتی ہی اشانت کیوں نظر آتے ہیں - آچاریہ
اس سوال کے جواب میں خود سوال اٹھاتے ہیں کہ بہتیرے چارواک یا دہریے پڑھے لکھے
آدمی ہوتے ہیں - پھر جسم خاکی کو جو گذران و ناپائدار ہے - یہ لوگ آتما کیوں مانتے ہیں
اس کا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ ان کی عقل ناقص ہے - انہوں نے کچھ سوچا بچارا
نہیں ہے - اسیطرح یہ سمجھ لو کہ جو کہلانے والے ویدانتی ہیں انہوں نے شاستر پڑھ تو لیا ہے
مگر سمجھا اور بچارا نہیں ہے - شاستر یعنی شرتی تو گیان کی پہچان یا پھل یوں بیان
کرتی ہے کہ "جب انسان فانی کی تمام خواہشیں دور ہو جاتی ہیں تو وہ لافانی یعنی برہم بھاوہ
کو پہنچتا ہے" اگر اس پہ بھی اعتراض کرو تو آگے جو شرتی کٹھ ولی میں آتی ہے - وہ اس
مطلب کو اور بھی صاف کر کے دکھاتی ہے - شرتی یہ ہے کہ "جب اس کے قلب کی
گرہیں ٹوٹ جاتی ہیں تو فانی انسان لافانی برہم بن جاتا ہے" - یہاں کامناؤں
یعنی خواہشوں کو ہی گرہیں یا گانٹھیں کہا گیا ہے - چنانچہ الفاظ کی شرح کرتے ہیں ؛

۲۶۱- اہنکار اور گیان سروپ آتما کی اگیان سے تمیز نہ کر سکے آدمی جو یہ
خواہش کیا کرتا ہے - کہ یہ شے مجھے مل جائے - وہ شے مجھے مل جائے

یہی لفظ "کام" کے معنی ہیں ۔

۲۶۲- اس کے برعکس جو گیانی اہنکار کو علیحدہ دیکھتا ہے اور گیان سروپ آتما میں اہنکار کو داخل نہیں کرتا اسکی گرہ قلب ٹوٹ گئی ہے۔ کروڑوں کا مناؤں کے کرنے سے بھی اسکا کچھ نقصان نہیں ہوتا ۔

۲۶۳- گرہ قلب ٹوٹ جانے پر بھی پرار بدھ کرموں کے نقص سے خواہشیں وغیرہ ممکن ہیں۔ پس جیسا تم نے اعتراض کیا تھا۔ اسطرح بھی پاپ کی زیادتی سے اشانتی ہو سکتی ہے ۔

۲۶۴- لیکن اہنکار میں خواہشیں وغیرہ ہوں جسم میں امراض ہوں۔ یا درختوں وغیرہ کی جونوں میں پیدا ہونا یا مرنا ہو۔ گیان سروپ آتما میں تو ان چیزوں سے لوث نہیں آتی ۔

۲۶۵- اگر کہو کہ قلب کی گرہ ٹوٹنے سے پیشتر بھی تو آتما اسیطرح اسنگ ہے۔ تو جواب ہے کہ اس بات کو کبھی نہ بھولو کہ یہی قلب کی گرہ کا ٹوٹنا ہی ہو سوچ

۲۶۶- اس پر کہو کہ اگیانی ایسا نہیں جانتے تو ہمارا جواب ہے کہ یہی گرہ قلب ہے۔ گیانی اگیانی کا بس اتنا ہی تو فرق ہے کہ گیانی کی گرہ ٹوٹ گئی ہے اور اگیانی کی نہیں ۔

کام یا خواہش کا سروپ یہ ہے کہ آدمی اگیان کی وجہ سے یہ تمیز نہ کر سکتا نہیں کہ آتما شدھ گیان سروپ ہونے کی وجہ سے بے لوث ہے۔ بلکہ اہنکار میں وہم خودی کر کے یہ سوچا کرتا ہے کہ مجھے فلاں شے ملجائے فلاں شے مل جائے۔ یہ قلب کی گرہ کہلاتی ہے اور ٹوٹتی اسوقت ہے جب آدمی آتما کو علیحدہ سمجھے اور اہنکار کو علیحدہ۔ دونوں کو ادھیاس سے ملائے نہیں۔ ایسا گیانی آدمی کروڑوں کامنائیں بھی کیا کرے تو بھی کچھ نقصان نہیں ہوتا۔ کیونکہ اسکا قیام آتما میں ہے اور باقی سب چیزوں کو تتھیا

جانکر اُن سے طاقت نہیں ہوتا۔ بعض شخصوں کی صورت میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ اُنکی گرہ قلب تو کھل گئی یعنی گیان ہو گیا۔ مگر پراربدھ کرم ایسے ہیں کہ انکی وجہ سے خواہشیں قلب میں اُٹھتی رہتی ہیں اور اُن سے وہ اشانت یا مضطرب نظر آتے ہیں۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ یہ خواہشیں اہنکار کے دھرم ہیں۔ اسیطرح امراض اور اونچی نیچی جونیں جسم کے دھرم ہیں۔ یہ سب رہیں۔ گیان سروپ آتما کو اِن سے کچھ سروکار نہیں ہے یعنی آتما سدا اسنگ ہے۔ اس پہ معترض کہتا ہے کہ یہ آتما تو گرہ قلب کے ٹوٹنے سے پیشتر بھی اسنگ ہی ہے۔ آچاریہ جواب دیتے ہیں کہ یہ جاننا ہی گرہ قلب کا ٹوٹنا ہے۔ اگیانی چونکہ اس بات کو نہیں سمجھتے ان کا یہ نہ سمجھنا ہی گرہ قلب ہے۔ پس گیانی اور اگیانی کا اتنا ہی فرق ہے کہ ایک کی گرہ قلب ٹوٹ گئی ہے اور دوسرے کی نہیں۔ اسی مضمون کو کھولتے ہیں ؛

۲۶۷ جسم اندریہ من اور بدھی کے کاموں میں مصروف ہونے یا خالی
رہنے میں گیانی اور اگیانی کا کچھ بھی فرق نہیں ہے ؛

۲۶۸۔ جسطرح پڑھے لکھے اور کُبڈے برہمنوں میں وید پڑھنے نہ پڑھنے کا فرق
ہے نہ کہ کھانے وغیرہ کا۔ اسیطرح یہاں گیانی اگیانی کا سمجھ لو ؛

۲۶۹۔ قلب کے گرہ ٹوٹنے کے معنی گیتا میں اسطرح کھولے ہیں کہ وہ موجودہ
چیزوں سے نفرت نہیں کرتا۔ جو گذر چکیں اُنکی خواہش نہیں کرتا۔
اُداسین کی طرح بیٹھا رہتا ہے ؛

کیا گیانی اور کیا اگیانی دونوں کے اجسام کثیف اور اندریاں وغیرہ تو یکساں ہی کام کرتے ہیں یا نہیں کرتے۔ مثلاً کھلی آنکھوں سے گیانی بھی دیکھیگا اگیانی بھی اور بند آنکھوں سے نہیں۔ اسی کی پڑھے اور کُبڈے برہمنوں کی تمثیل سے توضیح کی گئی ہے۔ گرہ قلب ٹوٹنے کے معنی بھگوان کرشن گیتا میں یہ بتاتے ہیں کہ آدمی اُداسین بنا بیٹھا

رہے۔ یعنی کوئی ناخوشگوار حالت مثلاً مصیبت بیماری موت وغیرہ پیش آئے تو اُس سے گھبرائے یا نفرت نہ کرے۔ اور اگر کوئی خوشگوار حالت گزر چکی ہے مثلاً روپیہ ملنا۔ عزت پانی وغیرہ تو اُسکی چاہ نہ کرے۔ اسپر اعتراض اُٹھاتے ہیں :۔

۲۷۰۔ اگر کہو کہ یہ اُداسین رہنے کی بدھی بتائی گئی ہے تو لفظ "کیطرح" بے فایدہ ٹھیریگا۔ اگر کہو کہ ہمکا جسم وغیرہ کام نہیں دیتا تو گویا گیان ایک مرض ٹھیرا۔

۲۷۱۔ جو اصحاب فہم ودو کا گیان کو تپ دق کا مرض سمجھیں۔ انکی عقل نہایت ہی صاف سمجھنی چاہیئے۔ بھلا وہ کیا نہ کر سکیں گے۔

۲۷۲۔ اگر کہو کہ پورانوں میں لکھا ہے کہ بھرت وغیرہ کچھ کام نہیں کرتے تھے۔ تو تم نے سُنا نہیں کہ شُرتی خود کہتی ہے کہ "کھاتے ہوئے کھیلتے ہوئے لطف لیتے ہوئے"۔

۲۷۳۔ بھرت وغیرہ کھانا پینا چھوڑ کر کاٹھ یا پتھر کی طرح کبھی نہیں بیٹھے۔ ہاں یہاں صرف سنگ یعنی لوث سے خالی ہونا بتایا گیا ہے۔

۲۷۴۔ سنگی آدمی دنیا میں باندھا جاتا ہے اور اسنگ موکش پاتا ہے۔ پس جو شخص آنند کا خواہشمند ہے اُسے سنگ چھوڑنا چاہیئے۔

۲۷۵۔ شاستر کا رمز نہ سمجھ کر اگیانی طرح طرح کی بکواس کرتے ہیں اسکو چھوڑ کر اب ہم اپنا سدھانت کہتے ہیں۔

معترض کہتا ہے کہ بھگوان نے یہاں گیانی کی حالت نہیں بتائی ہے۔ بلکہ لوگوں کو اُداسین رہنے کی بدھی بتا کر اُداسین رہنے کی ہدایت کی ہے۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو فقط لفظ اُداسین استعمال کرتے "اُداسین کیطرح" نہ کہتے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ گیانی کی حالت ایسی ہو جاتی ہے کہ وہ کام کرنے کے لائق ہی نہیں رہتا۔

یہ محض لغو اعتراض ہے - چنانچہ اسکا تمسخر اُڑاتے ہیں کہ گیان گویا تپ دق کا مرض ہوا جس میں بدن سوکھ جاتا ہے اور آدمی سے کچھ ہو نہیں سکتا - تیسرا اعتراض یہ ہے کہ پورانوں میں بھرت وغیرہ کی کتھائیں آتی ہیں کہ وہ کچھ نہیں کرتے تھے - اسکے جواب میں اوّل تو آچاریہ جی چھاندوگیہ کی شرتی پڑھتے ہیں کہ گیانی کھاتا پیتا ہنستا بولتا - کھیلتا ڈالتا - مزے لیتا ہوا بہار کیا کرتا ہے - دوسرے یہ کہتے ہیں کہ بھرت وغیرہ کی نسبت کہیں یہ نہیں لکھا ہے کہ وہ کاٹھ یا پتھر بنے پڑے رہتے تھے - اور کچھ نہیں کیا کرتے تھے - تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے - کہ آدمی چاہے جو کچھ کرے مگر اس میں پھنسے نہیں - اپنے آپ کو ہیت اسنگ گیان سروپ آتما دیکھے اور جگت کو نظارۂ خواب کیطرح محض تماشہ - سنگی باندھا جاتا ہے اسنگی ہیت مُکت ہے - یعنی بندھ کا سروپ سنگ ہے یعنی دنیا کے لپٹیوں میں پھنسا رہنا - اور موکش کا سروپ اسنگ ہے - یعنی ان میں نہ پھنسکر اپنے آپ کو ان تماشوں کا محض ساکشی دیکھنا - یہ شاستر یعنی وید کا رمز خفی ہے - جو اسے نہیں سمجھتے وہ طرح طرح کی بحثیں اُٹھایا کرتے ہیں - جیسے اوپر سے ہم برابر دیتے چلے آتے ہیں - مگر یہ اعتراض در اعتراض اور بکواس وید کی تعلیم نہ سمجھنے سے ہی کی جاتی ہے - اس کو بہت سُن چکے - اب جو ویدانت کا سدّھانت ہے اُسے آچاریہ بیان کرتے ہیں ؎

دسویں فصل موکش کے سادھن

اوپر کی فصل میں بندھ اور موکش کا سروپ بیان ہوا - اب آچاریہ وہ سادھن بتاتے ہیں جو موکش پدپہ پہنچنے میں مددگار ثابت ہوتے ہیں ؎

۲۷۶ - بیراگ - گیان - اور اُپ رام تینوں باہم معاون یکدیگر ہیں - اکثر یہ ساتھ ملتے ہیں اور کہیں کہیں علیحدہ بھی ۞

۲۷۷ - ہر چیز کا سبب ماہیت اور پھل علیحدہ علیحدہ ہؤا کرتا ہے - کبھی خلط ملط ہونے نہیں پاتا - پس باتمیز آدمی کو شاستر کا مضمون کماحقہٗ سمجھنا چاہئے ۞

حقیقت پر پہنچنے کے سادھن تین ہیں - بیراگ یعنی اشیوں میں نقص دیکھکر اُن کا چھوڑنا - گیان یعنی سوچ بچار سے اس آدرش پر پہنچنا کہ میں برہم ہوں اور جگت متھیا ہے - اُپ رام یعنی سب بیوہاروں سے بے پروا ہو کر سمادھی کی حالت بہم پہنچانا - یہ تینوں بالعموم ایک ہی آدمی میں ساتھ کے ساتھ ملا کرتے ہیں - مگر بعض مرتبے ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہے اور باقی دو نہیں یا اس کے برعکس - ان کی توضیح کے لئے آچاریہ اول تین عام اصول بیان کرتے ہیں جو ایک شے کے دوسری سے ممیز کرنے میں کام آتے ہیں - ان میں سے پہلا سبب ہے کہ وہ شے پیدا کس سے ہوئی - دوسرا اس کی ماہیت ہے کہ وہ ہے کیا - تیسرے پھل یعنی جو اس سے حاصل ہوتا ہے - جس شے کی نسبت یہ تینوں باتیں معلوم ہو جائیں پھر وہ اوروں سے ممیز ہو جائیگی - خلط ملط ہونے پائیگی - یہی عمل باتمیز یعنی سوچنے سمجھنے والے آدمی کو شاستر یعنی ویدانت کی تعلیم سمجھنے میں کرنا چاہئے - چنانچہ تینوں سادھنوں کے متعلق یہی تینوں باتیں بتاتے بھی ہیں ۞

۲۷۸ - بیراگ کے سبب ماہیت اور پھل اشیوں میں نقص کی نظر - ان کے چھوڑنے کی خواہش - اور اُن میں پھر نہ پھنسنا ہیں ۞

۲۷۹ - گیان کے سبب وغیرہ شرون منن ندھیاسن - ست اور متھیا کی تمیز - اور گرہِ قلب کا پھر رونما نہ ہونا ہیں ۞

۲۸۰ ۔ اُپرام کے سبب وغیرہ یم نیم وغیرہ ۔ چت نرودھ یعنی سمادھی ۔
اور بیوہار کا نہ رہنا ہیں ۔ یہ تینوں کی باہمی تمیز ہے ؂

۲۸۱ ۔ گیان سے چونکہ موکش حاصل ہوتی ہے اس لئے یہ تینوں میں
پردھان ہے ۔ ویراگ اور اُپرام دونوں گیان کے معاون ہیں ؂

ویراگ کا سبب بشیوں میں یہ نقص کی نظر ہے کہ آنی جانی چیزیں ہیں انہیں پھنس کر کیا لینا ہے ۔ ماہیت طبیعت کا یہ میلان ہے کہ انہیں چھوڑ دو انہیں پھنسو نہیں ۔ اور پھل یہ ہے کہ آدمی ان میں پھر پھنسے نہیں ۔ گیان کے اسباب جن سے وہ پیدا ہوتا ہے شرون منن ندھیاسن ہیں یعنی گورو اور شاستر سے مہاواکیوں کا سننا ۔ اُن کے معنی پر غور و فکر کرنا ۔ اور حالت استغراق ہم پہنچانا ۔ ماہیت یہ ہے کہ آدمی ست یعنی آتما کو تو سچا سمجھے اور جگت کو متغیر یعنی جھوٹا ۔ پھل یہ ہے کہ پھر گرہ قلب پیدا نہ ہو یعنی جسم سے اہنکار یعنی ہم خودی کر کے خواہشات کی لوٹ میں مبتلا نہ ہو جیسا اوپر بتایا جا چکا ہے ۔ اُپرام کے اسباب یم نیم وغیرہ یوگ کے آٹھ انگ ہیں جن کا مفصل بیان میری کتاب اشٹانگ یوگ میں دیا ہوا ہے ۔ ماہیت سمادھی کا آنند ہے ۔ اور پھل یہ ہے کہ آدمی سمادھی لگا سکے ۔ دنیا اور اس کے دنیوی کاروبار برطرف ہو جائیں ۔ تینوں سادھنوں کے سبب ماہیت اور پھل ایسے الگ ہیں کہ وہ ایک دوسرے سے تمیز ہو سکیں ۔ آچاریہ اب یہ بتاتے ہیں کہ ان میں سے گیان پردھان یا مکھیہ سادھن ہے کیونکہ موکش کا باعث یہی ہوتا ہے ۔ اور ویراگ و اُپرام باقی کے دو سادھن اس گیان کے معاون ہیں ۔ اب ان کا علیحدہ علیحدہ ہونا اور اس علیحدہ ہونے کے خاص پھلوں کو لیتے ہیں ؂

۲۸۲ ۔ تینوں اگر درجۂ کمال پر ہوں تو بڑی بھاری تپ کا پھل سمجھنا

چاہئے۔ ہاں پاپ باقی ہوں تو کچھ کہیں اور کبھی رکاوٹ بھی دیکھی جاتی ہے

۲۸۳۔ اگر بیراگ اور اُپ رام تو پورے ہوں اور گیان میں رکاوٹ ہو۔ تو ایسا آدمی موکش نہیں پائیگا۔ اُسے صرف اونچے لوک ملیں گے ؎

۲۸۴۔ اگر گیان پورا ہو اور بیراگ اور اُپ رام میں رکاوٹ ہو۔ تو ایسا آدمی موکش تو پائیگا۔ مگر اُس کے موجودہ دُکھ کا ناش نہ ہوگا ؎

یہ تینوں سادھن اگر درجۂ کمال پر پہنچے ہوئے ہوں تو یوں سمجھو کہ آدمی نے بڑی بھاری تپ کی ہے اور یہ اُس کا پھل ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ وہ موکش بھی پائیگا اور جیتے جی بھی اُس کی زندگی نہایت خوشی سے گزریگی۔ مگر ایسا خوش نصیب کوئی بیرلا ہی ہوا کرتا ہے۔ موجودہ جنم میں اکثروں کے کچھ نہ کچھ پاپ باقی ہوتے ہی ہیں۔ اس لئے تینوں سادھن کمال کو نہیں پہنچنے پاتے۔ ایک کامل ہوتا ہے اور باقی دو ناکمل رہ جاتے ہیں۔ یہی رکاوٹ ڈالنے والے ثابت ہوا کرتے ہیں۔ اسی کی دو مثالوں سے توضیح کرتے ہیں کہ اگر بیراگ اور اُپ رام تو کمل ہوں اور گیان نہ ہو تو ایسے آدمی کو موکش نہیں مل سکتی صرف اونچے لوک ملیں گے۔ اسکے برعکس اگر گیان تو کامل ہو مگر بیراگ اور اُپ رام ناکمل ہوں تو ایسا آدمی موکش تو پائیگا مگر موجودہ دُکھ یعنی موجودہ جنم میں بیماری مفلسی گھر کی طرف سے بیفکری نہ ہونی وغیرہ وغیرہ ستاتی رہیں گی۔ اب تینوں سادھنوں کا کمال دکھاتے ہیں ؎

۲۸۵۔ بیراگ کا کمال یہ ہے کہ برہم لوک بھی تنکے کیطرح ناچیز محسوس ہو۔ اور گیان کا یہ کہ جسطرح جسم میں خودی ہے اسیطرح برہم میں مضبوط خودی ہو ؎

۲۸۶۔ اُپ رام کا یہ کہ سُشپتی کیطرح سب چیزیں یاد سے فراموش رہیں۔ اسی پر انکی کمی و زیادتی کو قیاس کرلو ؎

بیراگ کا کمال یہ ہے کہ برہم لوک کو بھی جو سب لوکوں میں افضل و اعلیٰ ہے اور جس میں سب سے نفیس بھوگ ملتے ہیں۔ آدمی تنکے کیطرح بے حقیقت یعنی ہیچ سمجھے۔ وجہ یہ کہ ہے متھیا یعنی جھوٹا ہی۔ پس جھوٹی چیز کی کیا کامنا کرنی۔ گیان کا کمال یہ ہے کہ جسطرح اب آدمی جسم کو اپنا آپا سمجھا ہوا ہے اسیطرح وہ ایک سچدانند برہم میں مضبوطی کے ساتھ بہ یقین واثق ہو کہ میں ہی برہم ہوں۔ اُپ رام کا کمال یہ ہے کہ جسطرح سُشپتی کی حالت میں خواب و بیداری کی تمام چیزیں یاد سے فراموش ہو جاتی ہیں۔ اسیطرح بیداری میں ہر چیز یاد سے فراموش رہے اور صرف سمادھی کا خیال کیا کرے۔ یہ تینوں کا درجہ کمال ہوا۔ اس میں اور ابتدائی درجے کے بیچ میں جو مختلف مدارج ہیں انہیں خود قیاس کر لو۔ تینوں کے درجے بتا کر اب جیون مکت گیانیوں کی مختلف حالتیں دکھاتے ہیں۔

۲۸۷۔ پرارب دھ کرموں کے مختلف ہونے سے گیانیوں کا علیحدہ علیحدہ برتاؤ ہوا کرتا ہے پس دانا آدمیوں کو شاستر کے معنوں میں مغالطہ میں نہ پڑنا چاہیے۔

۲۸۸۔ اپنے اپنے کرموں کے بس سے انکا برتاؤ کیسا ہی کیوں نہ ہوا کرے۔ میں برہم ہوں۔ یہ گیان یا موکش کی حالت سب میں یکساں ہوتی ہے۔

گیانیوں کی جو مختلف حالتیں دیکھی جاتی ہیں مثلاً مہاراجہ جنک راج کرتے تھے وسشٹھ مہاراج راجہ دسرتھ کے پروہت تھے جو وزیر اعظم سے بھی اونچا درجہ ہے۔ جڑ بھرت اور دتاترے وغیرہ بھیک مانگ کر گزارہ کرتے تھے۔ یہ اس وجہ سے نہیں۔ کہ اُن کے پرارب دھ کرم جو ان کے جسم کو چلانے تھے مختلف تھے۔ جن کے بھوگ راج کے تھے وہ راج کرتے رہے۔ جن کے بھوگ فقیری کے تھے وہ بھیک مانگ کر گزارہ کرتے رہے۔ پس دانا آدمی کو اس موہ میں نہ پھنسنا چاہیے کہ شاستر جو جیون مکتی کو موکش

کی حالت ہوتا ہے۔ اسی جیون مکتی میں کیسے کیسے اختلاف رہتا ہیں۔ دنیوی پہلو سے لحاظ سے انکی حالتیں کیسی ہی مختلف کیوں نہ ہوا کریں۔ کیونکہ یہ اپنے اپنے کرموں کے آدھین ہیں جس بات میں یہ سب یکساں ہیں وہ انکی موکش کی حالت ہے۔ یعنی وہ ہمیشہ اپنے آپ کو برہم روپ سے دیکھتے ہیں۔ محدود بدھ پاپی جیو نہیں سمجھتے جسے کچھ کرنے یعنی کرم یوگ یا بھگتی وغیرہ سے کچھ کا کچھ بن جاتا ہے۔ اب چونکہ یہ باب ختم ہوتا ہے۔ اس لیے آچاریہ اسکا خلاصہ اور پھل دیتے ہیں ۔۔

۲۸۹۔ پرکرتی میں تصاویر کیطرح جگت مایا سے گیان سروپ آتما میں تصاویر کیطرح نظر آرہا ہے۔ اسکو تو نظر انداز کرو اور صرف گیان کو [illegible]

۲۹۰۔ جو دانا آدمی اس چتر دیپ پرکرن کو ہمیشہ بچارتے رہیں گے وہ جگت کی تصاویر دیکھتے ہوئے بھی پہلے کیطرح موہ میں نہ جائینگے ۔۔

آتما گیان سروپ ہے اور جگت اس گیان کے سمندر میں یوں نظر آرہا ہے جیسے پردے میں تصاویر ہوں یا جیسے خواب کے نقشے ہوں۔ ان جھوٹی تصاویر سے نظر ہٹا لو تو باقی جو رہیگا وہ ان تصاویر کا ساکشی یا گیان سروپ آتما ہے اسی کو پرسار رکھو یعنی اسی ایک حقیقی شے کا دھیان یوں کیا کرو کہ میں تو وہ گیان کا سچا سمندر ہوں اور کائنات مجھ میں تصاویر کیطرح جھوٹ موٹ دم جانے کی طرح نظر آرہی ہے یہ تو اس باب کے خلاصے کے شلوک کے معنی ہیں۔ باب کے پڑھنے کا پھل یہ ہے کہ یہ چتر دیپ پرکرن یعنی تصاویر پرکرتی والے والا باب جو شخص ہمیشہ بچارتا رہیگا۔ اُسے جگت جھوٹی تصاویر کیطرح ہی نظر آنے لگیگا۔ اور پہلے جسطرح وہ اسمیں من و مائی کرکے دکھ اٹھایا کرتا تھا۔ اسطرح اسے پڑھ کر اور سمجھ کر اب موہ میں نہیں پھنسیگا ۔۔

باب ہفتم

ترقی یا شانتی پر روشنی

پہلی فصل میں کچھ تمہیدی معنی

باب ششم میں واضح طور پر برہم گیان بیان ہوا - اندر برہم مایا - جیو ایشور - بندھ موکش وغیرہ وغیرہ پر روشنی ڈالی گئی جس میں ان مضمونوں کے علاوہ یہ بھی ان اہم مضامین کے متعلق دئے گئے - اور ویدانت شاستر کے بھی - جیو کا مضمون خاص کر دلچسپ اور وسیع ہے - کیونکہ شکھشا کہ بندھ موکش جو کچھ ہے جیو کو ہے - اسی کے لئے تمام سادھن ہیں - یہی موکش یعنی موکش کا ادھکاری بنتا ہے - یہی موکش پاتا ہے - موکش دو قسم کی ہے جیتے جی موکش جسے جیون مکتی کا نام دیا جاتا ہے - اور مرنے کے بعد موکش جسے بدیہہ مکتی کہتے ہیں - اس باب میں آپ کو یہ دکھائینگے کہ ویدانت گیان سے جیون مکتی پا کر جیو برہم آنند کو پہنچتا ہے - اس لئے اس مضمون کے ان متعلقات سے بھی اس باب میں بحث ہوگی - جو ویدانت کے رموز خفی پر دلکش روشنی ڈالتے ہیں - اول خود جیو کا سروپ کھولتے ہیں - گو اس کی بحث پچھلے باب میں ہو چکی ہے مگر اس باب میں چونکہ جیون مکتی کی شانتی بتائی جائیگی - اس لئے جیو کا سروپ اور اچھی طرح واضح کر دینا ضروری ہے - تاکہ پڑھنے والا سمجھے کہ میں اپنے آپکو ان کیا رہا ہوں اور حقیقت میں کیا ہوں

اپنا سروپ سمجھ لینا بڑی بات ہے۔ جہاں یہ سمجھ میں آیا کہ میں کیا ہوں پھر اور کچھ جاننا یا کرنا نہیں رہا کرتا۔ چنانچہ جیو کے بارے میں برہدارنیک کی شرتی لیتے ہیں۔ اور اس کی توضیح دینی شروع کرتے ہیں ؞

۱۔ پرش یا جیو اگر آتما کو جانے کہ میں یہ ہوں تو کیا چاہتا ہوا اور کس کے لیے چاہتا ہوا جسم کو جلائے ؞

۲۔ اس شرتی کا مطلب یہاں اچھی طرح بچارا جاتا ہے۔ تاکہ جیون مکتی کی جو شانتی ہے وہ اس بچار سے صاف ہو جائے ؞

پہلا شلوک لفظ بلفظ برہدارنیک کی شرتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جو جیو اپنے آپ کو سنساری اور بدھ مان کر سکھ دکھ وغیرہ میں مبتلا رہتا ہے اگر یہ جان لے کہ میں شدھ بدھ مکت ستچدانند آتما ہوں۔ جسے کوٹستھ کا نام دیا جاتا ہے تو پھر کس چاہ یا خواہش سے اور کس کے لیے جسم کو فکروں کی آگ میں جلائے۔ کہ اب میں بیمار و کمزور ہوں۔ اب مفلس و محتاج ہوں۔ اب یہ کرنا چاہیے۔ اب وہ کرنا چاہیے۔ ناظرین یاد رکھیں کہ خواہشیں اور کامنائیں ہی تمام دکھ کا باعث ہیں۔ آتما شدھ گیان سروپ ہونے کی وجہ سے محض ساکشی اور اسنگ کوٹستھ ہے۔ لہذا دکھ کا اس سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ تمام جلاپا یعنی دکھ اور تکلیفیں تینوں جسموں کارن سوکشم اور استھول سے متعلق ہیں۔ اسی لیے جسم کو جلانا کہا گیا ہے۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ ہم اس باب میں اسی شرتی کے مطلب پر اچھی طرح غور و فکر کریں گے لہذا اس شرتی کے الفاظ خیال رکھنے چاہئیں۔ جگہ جگہ اسی باب میں آئیں گے۔ اس بچار کی غرض یہ ہے کہ جیون مکت آدمی کو جو شانتی اور آنند رہا کرتا ہے۔ وہ صاف صاف سمجھ میں آ سکے۔ چنانچہ اول پرش یا جیو کے معنی کھولتے ہیں ؞

۳۔ شرتی میں آتا ہے کہ عکس یا آبھاس کے ذریعے سے یا جیو اور ایشور کو

پہنچی کہ مایا میں جیو اور ایشور کلپت یا متوہم ہیں اور ان دونوں کی بدولت سب کچھ ہے ÷

۴ ۔ دیکھنے سے لگا کر داخلے تک تمام سرشٹی ایشور کی کلپنا ہے ۔ اور بیداری سے لگا کر موکش تک تمام سنسار جیو کا کلپت ہے ÷

۵ ۔ بھرم یا وہم کا ادھشٹھان آتما ہے جو کوٹستھ اسنگ اور گیان سروپ ہے ۔ یہ اسنگ آتما ابھی ادھیاس یا وہم سے بدھی میں رہتا ہوا جیو کہلاتا ہے ۔ اسی کو یہاں پُرش کہا گیا ہے ÷

شُرتی میں آتا ہے کہ مایا میں شُدھ برہم کا عکس پڑتا ہے تو اُسے ایشور کا نام دیا جاتا ہے جیسے سُشپتی میں انوبھو ہوتا ہے ۔ اور بدھی میں جو چیتن کا عکس پڑتا ہے اُسے جیو کا جو خواب اور بیداری میں اپنے آپ کو کرتا بھوگتا مانتا ہے ۔ غرض ایشور اور جیو دونوں کلپت یا وہمیہ وجود ہیں اور ان دونوں میں اور سب چیزیں کلپت یا متوہم ہیں ۔ چنانچہ ایک سرشٹی ایشور کی ہے اور ایک جیو کی ۔ جس گیان سروپ ادھشٹھان میں جھوٹا جیو بھاو نقشۂ خواب کی طرح کلپت یا متوہم ہے وہ کوٹستھ ہے ۔ جو شُدھ گیان روپ ہونے کی وجہ سے اسنگ یعنی بے لوث اور نربکار ہے ۔ یہی اسنگ کوٹستھ یا آتما بدھی کے ادھیاس سے جیو یا پُرش کہلاتا ہے ۔ اس کُل مضمون کی شرح پہلے بخوبی ہو چکی ہے اس لئے یہاں طول نہیں دیا ہے ۔ اب یہ دیکھئے کہ بندھ موکش ہوتی کیسے ہے ÷

۶ ۔ ادھشٹھان کے ساتھ جیو موکش وغیرہ کا ادھکاری ہے ۔ نہ کہ شُدھ کوٹستھ ۔ کیونکہ بھرم یا وہم بغیر ادھشٹھان ناممکن ہے ÷

۷ ۔ ادھشٹھان کا حقیقت وہم کے حصے کے ساتھ ملحق ہوتا ہے تو جیو یہ مانتا ہے کہ میں سنساری ہوں ÷

۸ ۔ وہم کا حصہ بے وقعت رہ جائے اور ادھشٹھان پر دھیان ہو جائے

تو یہ جانتا ہے کہ میں گیان سروپ اور اسنگ ہوں ۔

جو جیو سادھن کرتا ہے اور موکش کا ادھیکاری بنتا ہے وہ کوٹستھ اور آبھاس دونوں کا مجموعہ ہے نہ کہ محض شُدھ گیان سروپ کوٹستھ - اس پر کہو کہ شدھ کوٹستھ کو آبھاس کے ساتھ کیوں ملایا ۔ تو ہمارا جواب ہے کہ جیو بھاو ادھیاس کا کاریہ یعنی وہم ہے ۔ ادھشٹان کے بغیر وہم ہو نہیں سکتا ۔ مثلاً رسی نہ ہو تو سانپ اور خواب میں نہ ہو تو خواب کبھی نظر ہی نہیں آسکتا - اس لئے ادھشٹان یعنی کوٹستھ کا وہم آبھاس کے ساتھ ملانا ضروری ہے - جب تک یہ دونوں یعنی کوٹستھ اور آبھاس ساتھ ساتھ ہیں اسوقت تک جیو اپنے آپ کو سنساری یعنی بدھ مانتا ہے - جب آبھاس یعنی وہم حقیر بہت خفیف رہ جاتا ہے یعنی مثیا یا جھوٹا سمجھ لیا جاتا ہے اور غلبہ ادھشٹان کا ہوتا ہے اسوقت جیو یہ جانتا ہے کہ میں گیان سروپ ہوں - اسنگ ہوں ۔ مکت ہوں - وغیرہ وغیرہ ۔ بعض اعتراض اُٹھاتے ہیں ۔

۹ - اگر کہو کہ اسنگ آتما میں ہنکار کا خیال نہیں ہوسکتا پس "میں" ہوں؟ کیسا؟ تو سنو کہ لفظ "میں" کے تین معنی ہیں - ایک معروف اور دو غیر معروف ۔

۱۰ - عامی اور عام ادھیاس سے کوٹستھ اور آبھاس دونوں کو ایک مان کر "میں" کہنا معروف معنی ہیں ۔ اور عوام الناس یہی معنی کرتے بھی ہیں ۔

۱۱ - پنڈت لوگ آبھاس اور کوٹستھ دونوں پر علیحدہ علیحدہ "میں" کا اطلاق دنیوی بیوہار اور ویدک تسلیم کے لحاظ سے کیا کرتے ہیں ۔

۱۲ - دنیوی بیوہار میں گیانی جو یہ کہا کرتا ہے کہ "میں جاتا ہوں" تو کوٹستھ سے آبھاس کو ممیز کرکے آبھاس کی نسبت کہا کرتا ہے یعنی جانے وغیرہ کا سب عمل آبھاس میں ہوتا ہے ۔

۱۳ - اور ویدک تعلیم کے لحاظ سے جو یہ کہا کرتا ہے کہ "میں" اسنگ ہوں، گیان
سروپ ہوں۔ تو اس "میں" کے معنی ذات محض کوٹستھ کے ہوتے ہیں ۔
معترض کہتا ہے کہ "میں" اسنگ ہوں یہ کہنا ٹھیک نہیں۔ کیونکہ کوٹستھ تو ایک شدھ
گیان کا نام ہے۔ وہ میں یا اہنکار کے خیال سے محدود نہیں بنایا جا سکتا۔ آچاریہ
جواب دیتے ہیں کہ لفظ "میں" کا اطلاق تین مختلف چیزوں پر تین مختلف پہلوؤں سے
نظر کے مطابق ہے۔ عوام الناس یعنی اگیانی آبھی ادھیاس یا وہم سے کوٹستھ اور آبھاس
دونوں کو ایک مانتے ہیں۔ اور اس مجموعے کو "میں" کہتے ہیں۔ یہ میں کے سنکلپ یعنی معروف
یا مروج معنی ہیں۔ گیانی جب دنیوی پہلو کی نگاہ سے ایسے جملے بولتا ہے کہ "میں" آتا
ہوں، جاتا ہوں، کھاتا ہوں وغیرہ۔ تو کوٹستھ سے آبھاس کو علیحدہ کر کے اس
آبھاس پر "میں" کا اطلاق کرتا ہے۔ اور جب ویدک تعلیم کے لحاظ سے یا پہلو سے نظر
سے کہتا ہے کہ "میں" اسنگ ہوں۔ گیان سروپ ہوں وغیرہ۔ تو یہ اطلاق کوٹستھ پر
ہوتا ہے۔ یہ دونوں معنی غیر معروف ہیں یعنی عوام الناس میں مروج نہیں ہیں۔ آچاریہ
دوسرا اعتراض اٹھا کر جواب دیتے ہیں ۔

۱۴ - گیانی یا اگیانی ہر آبھاس میں ہیں نہ کہ کوٹستھ آتا ہیں۔ پھر آبھاس
یہ کیونکر جان سکتا ہے کہ میں کوٹستھ ہوں ۔

۱۵ - اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ آبھاس کا اپنے آپ کو کوٹستھ جاننا
کچھ حرج کی بات نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں کا سبھاؤ ایک ہے۔ پھر چونکہ
آبھاس متھیا ہے اور اس کے دفع ہونے پر صرف کوٹستھ باقی رہ جاتا
ہے۔ اس لئے آبھاس اپنے آپ کو کوٹستھ مان سکتا ہے ۔

۱۶ - اس پر اگر کہو کہ آبھاس کا اپنے آپ کو کوٹستھ ماننا متھیا ہے۔ تو ہم
کب کہتے ہیں کہ نہیں ہے۔ بھلا رسی میں جھوٹا سانپ نظر آئے تو اسکے

ہلنے جُلنے کو سچّا کون کہہ سکتا ہے ۞

۱۷- مگر اس قسم کے گیان سے بھی سنسار کی نبرتی ہو جاتی ہے۔ مثل ہے کہ جیسا بھوت ہوتا ہے ویسا ہی چڑھاوا اُسے چڑھایا جاتا ہے ۞

۱۸- اس لیے شُرتی کا مطلب یہ ہے کہ پُرش یا جیو آبھاس اور کوٹستھ دونوں کا مجموعہ ہے۔ پس ان میں تمیز کر کے میں کوٹستھ ہوں۔ یہ کہنا بن سکتا ہے۔ معترض کہتا ہے کہ اگیانی یا گیانی ہونا شدھ گیان سروپ کوٹستھ میں تو بن سکتے نہیں۔ آبھاس میں ہی دونوں خیال ماننے پڑیں گے۔ یہ جھوٹا آبھاس بھلا یہ کیونکر جان سکتا ہے کہ میں کوٹستھ ہوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جسطرح اور برتی گیان یعنی اس قسم کے گیان کہ میں براہمن ہوں۔ جوان ہوں بڈھا ہوں سب آبھاس میں ہوتے ہیں۔ اسیطرح یہ گیان بھی کہ میں کوٹستھ ہوں آبھاس کو ہو سکتا ہے۔ اور اسکا اپنے آپ کو کوٹستھ جاننا بجانب بھی ہے۔ کیونکہ دونوں کا سبھاو یعنی فطرت ذاتی ایک ہے۔ رسّی سانپ نظر آئے تو یہ سانپ ہے کیا محض رسّی اور کچھ نہیں کیونکہ تینوں زمانوں میں وہی ایک رسّی ہی رہتی ہے۔ سانپ کی بود محض نمودی ہے۔ جہاں بودھ ہوئی وہی ایک رسّی رہ جاتی ہے۔ اسیطرح متھیا آبھاس کوٹستھ ہی تو ہے اور کیا ہے۔ جہاں خود مٹا اور فقط شدھ کوٹستھ رہ جائیگا۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ متھیا آبھاس کا اپنے آپ کو کوٹستھ ماننا بھی متھیا ہی ہوگا۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ ہم سچّا کب کہتے ہیں۔ بھلا متھیا سانپ ہلنا جُلنا نظر آئے تو یہ اس کا ہلنا جُلنا سچّا کیسے ہو سکتا ہے۔ متھیا ہی رہیگا۔ اسیطرح آبھاس کا اپنے آپ کو کوٹستھ ماننا بھی بے شک متھیا ہی ہے۔ اس پر اگر کہو کہ اس متھیا گیان سے حاصل ہی کیا ہے تو ہمارا جواب ہے کہ حاصل کیوں نہیں ہے۔ بڑا بھاری فایدہ حاصل ہے ۞

اس متھیا گیان سے ہی متھیا سنسار اور اس کے متھیا سکھ دکھ سب رفع ہو جاتے ہیں۔ بھلا کیونکر۔ اسطرح کہ جیسا بھوت ویسا اُسکا چڑھاوا۔ متھیا خواب میں اگر کسی کو متھیا کُتا کاٹے تو سچے ڈاکٹر اور سچی دوا سے متھیا تکلیف رفع نہیں ہوگی۔ بلکہ متھیا ڈاکٹر ہی متھیا دوا سے اُسے رفع کریگا تو جائیگی۔ اسیطرح متھیا گورو اور متھیا شاستر کی تعلیم سے متھیا آبھاس یہ متھیا بات مانلے کہ میں شدھ گیان سروپ کوٹستھ ہوں تو متھیا سنسار رفع ہو جائیگا۔ اخیر کا شلوک نتیجے کا ہے۔ اوپر کی بحث سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی کہ پہلے شلوک میں جو شرتی نقل کی گئی ہے۔ اس میں جسے پُرش یا جیو کا نام دیا گیا ہے وہ آبھاس اور کوٹستھ دونوں کا مجموعہ ہے اور گیان ہونے پر اپنے آپ کو شدھ گیان روپ کوٹستھ مان سکتا ہے کیونکہ آبھاس متھیا ہے۔ پس جیو کا اصلی سروپ کوٹستھ ہے ۞

دوسری فصل آبھاس کی ستاجاتیں

نقل کی ہوئی شرتی میں پُرش کے معنوں کی توضیح کر کے اب آچاریہ اس چلے ہیں کہ اگر پُرش آتما کو جانے کہ میں "یہ" ہوں۔ اس لفظ یہ کی توضیح کرتے ہیں۔ اس توضیح میں یہ بات صاف ہو جائیگی کہ آبھاس کو جو یہ گیان ہوتا ہے کہ میں کوٹستھ ہوں وہ متھیا گیان ہی ہے۔ دیکھو کیا تماشہ ہے۔ لوگ اہم برہم کے خیال کو ویدانت کی انتہا مانتے ہیں۔ ویدانت کی تعلیم اہم برہم پر ختم نہیں ہو جاتی بلکہ اُلٹی شروع ہوتی ہے۔ کیونکہ وِدیا ودبرتی گیانوں کیطرح اہم برہم بھی برتی گیان ہی ہے ۞

۱۹ جسطرح جسم میں آتما کا گیان بے شک و شبہ اور بے تضاد و مخالف

دیکھا جاتا ہے۔ اسیطرح یہاں نشچے کرنے کے لئے ہیچ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے

۲۰۔ جسم میں آتما کے گیان کیطرح ۔ اس جسم میں آتما کے گیان کا منافی گیان۔
جس شخص کو آتما میں ہو تو وہ نہ چاہتا ہؤا بھی موکش پاتا ہے ۔

۲۱۔ اگر کہو کہ یہ سے تو گیان کا اپروکش ہونا کہا جاتا ہے تو ہمارا جواب یہ
ہے کہ اس میں حرج ہی کیا ہے ۔ کیونکہ سویم پرکاش چیتنا ہمیشہ اپروکش
ہی ہے ۔

ہر شخص جسم خاکی کو آتما سمجھا ہؤا ہے ۔ چنانچہ وہ کہتا ہے یہی کہتا ہے کہ میں دبلا ہوں۔ موٹا ہوں۔ یا بیمار تندرست ہوں۔ یا برہمن کشتری ویش شودر ہوں وغیرہ وغیرہ اس میں نہ کسی کو شک و شبہ ہے کہ آیا میں جسم ہوں یا نہیں ہوں۔ نہ یہ مخالف گیان ہے کہ میں جسم نہیں ہوں ۔ اس کی بجائے بے شک و شبہ اور بے تضاد و مخالف گیان یہ ہونا چاہئے کہ میں جسم نہیں۔ بلکہ آتما یعنی شدھ بدھ مکت سچدا گیان روپ برہم ہوں۔ یہی یقین و وثوق پیدا کرنے کے لئے یہ اشلوک لفظ شرتی استعمال کرتی ہے ۔ اگر جسم خاکی میں آتما کے گیان کیطرح اس کا منافی یعنی رفع کرنے والا یہ گیان آدمی کو ہو جائے کہ میں جسم نہیں بلکہ آتما ہوں تو وہ چاہے بھی نہیں تو بھی موکش پائیگا۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ یہ کے لفظ سے تو گیان کا اپروکش ہونا بولا جاتا ہے ۔ تو چاہئے کہ یہ پد رکھ بولا جائے اس میں حرج ہی کیا ہے ۔ کیونکہ آتما سویم پرکاش ہے اور اس کا چیتنا سب کو ہمیشہ اپروکش ہی ہے ۔ اس پر دوسرا اعتراض اٹھاتے ہیں ۔

۲۲۔ اگر کہو کہ پروکش اپروکش ۔ اور گیان اگیان متضاد امور دوامی اپروکش
روپ آتما میں نہیں بن سکتے ۔ تو ہمارا جواب ہے کہ اسیطرح بن سکتے ہیں
جیسے دسویں آدمی میں ۔

آتما کو اوپر دوامی اور اپروکش بتایا گیا ہے ۔ مگر اپروکش ہو تو اسکا بیان ہونا چاہئے۔

چونکہ ہوتا نہیں اسلئے پروکش ماننا پڑتا ہے۔ یعنی ایک ہی آتما پروکش اور پروکش دو طرح بھان ہوتا ہے۔ یہ متضاد امر ہے۔ اسیطرح ایک ہی گیان سروپ آتما میں گیان اور اگیان کا یکجا ہونا متضاد بات ہے۔ یہ معترض کا اعتراض ہے۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ دونوں متضاد امور ایک ہی آتما میں اسیطرح ممکن ہیں جسطرح دسویں آدمی میں ممکن دیکھے گئے ہیں۔ دسویں آدمی کی کہانی یوں ہے کہ ایک گانوں سے دس آدمی چلے۔ راستے میں دریا پڑتا تھا۔ اُسے پار کرکے دوسرے کنارے پر پہنچے۔ تو ان کے چودھری نے کہا کہ آو بھائی دسوں کو گن لیں۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ کوئی ڈوب گیا ہو۔ (۱) چنانچہ نو کو تو اُسنے گن لیا اور اپنے آپ کو گننا بھول گیا کہ دسواں میں ہوں۔ (۲) اس سے اُسے یہ محسوس ہؤا کہ دسواں نظر نہیں آتا۔ اس لئے نہیں ہے۔ (۳) پس اس سوچ اور فکر کے بس میں آکر کہ دسواں دریا میں ڈوب مرا۔ وہ رونے پیٹنے لگا۔ (۴) کوئی نیک شخص اُدھر سے آتا تھا۔ اسنے رونے کا سبب دریافت کرکے گنا تو کہا کہ دسواں آدمی ہے ڈوبا نہیں ہے۔ اس سے دسویں آدمی کو یہ گیان ہؤا کہ نیک آدمی نے دسویں کو دیکھا ہے پس دسواں آدمی ہے۔ ڈوبا نہیں ہے۔ (۵) یہ پوچھنے پر کہ دسواں کہاں ہے اُسنے کہا کہ تو ہے۔ چنانچہ دسویں آدمی کو بدیہی طور پر یہ علم ہو گیا کہ دسواں میں ہوں۔ (۶) یہ علم ہو کر اُس کا رونا بند ہو گیا یعنی رنج رفع ہؤا۔ (۷) اور وہ نہایت خوش ہو گیا۔ اس کہانی میں جن جملوں پر ہندسے دئیے ہوئے ہیں۔ انھیں ناظرین خیال میں رکھیں۔ آگے انکی توضیح و تشریح آتی ہے ٭

۲۳۔ نو کے گننے سے گیان نہ رہنے پر اور نو کو ہی دیکھ کر دسواں آدمی بھول سے یہ نہیں جانتا کہ دسواں میں ہوں۔ یہ اگیان ہے ٭

۲۴۔ خود اپنے آپ دسویں کو یہ ماننا کہ دسواں نظر نہیں آتا۔ دسواں نہیں ہے۔ وہ یہی کہنا بھی ہے۔ اسے اگیان کے کاریہ آورن یا حجاب کا

نام دیا جاتا ہے ؞

۲۵- اس سوچ اور فکر میں کہ دسواں دریا میں ڈوب کر مر گیا وہ رونا ہے - یہ رونا پیٹنا اگیان کا دوسرا کاریہ وکشیپ کہلاتا ہے ؞

۲۶- قابل اعتبار آدمی سے یہ سنکر کہ دسواں ہے مرا نہیں - اُسے اسکے ہونیکا گیان ہوتا ہے - یہ اسطرحکا پروکش گیان ہے جسطرح اس بات کا کہ سورگ ہے ؞

۲۷- وہی قابل اعتبار آدمی گن کر دکھا دیتا ہے کہ دسواں تُو ہے - تو اپروکش گیان ہو جاتا ہے - خوش ہوتا ہے - اور رنج جاتا رہتا ہے ؞

یہاں ایک ہی آدمی کی سلسلہ وار سات حالتیں دکھائی ہیں - (۱) اپنے آپکی بھول جو اگیان کا عام سروپ ہے - (۲) یہ خیال کہ دسویں کا بھان نہیں ہوتا دسواں نہیں ہے - اگیان کی پہلی شکتی آورن ہے - (۳) سوچ اور فکر ہونا اور رونا پیٹنا اگیان کی دوسری شکتی وکشیپ یا اضطراب ہے - (۴) قابل اعتبار آدمی کی یہ کہنے سے کہ دسواں ہے اُسکی ہستی کا اعتبار ہونا پروکش گیان ہے - (۵) دسواں تو ہے سُننے سے اپروکش گیان ہوتا ہے - (۶) اس سے رنج نہیں رہتا ہے - (۷) نہایت خوش ہوتا ہے - انہیں سات حالتوں کو آبھاس میں گھٹاتے ہیں ؞

۲۸- اگیان - آورن - وکشیپ - پروکش گیان - اپروکش گیان - رنج کا دور رہنا - اور خوشی کا ہونا ساتوں حالتیں چیتن جیو کی ہی سمجھنی چاہئیں ؞

۲۹- سنسار میں پھنسکر چدآبھاس اپنے آپکو کبھی یہ نہیں جانتا کہ میں سچدانند پرکاش کوٹستھ ہوں - یہ اگیان ہے ؞

۳۰- اُسکا یہ کہنا کہ کوٹستھ کا بھان نہیں ہوتا اور وہ نہیں ہے آورن ہے - اور اپنے آپکو کرتا بھوگتا ماننا وکشیپ ؞

۴۱ - اور سے شنکر یہ جاننا کہ کوٹستھ ہے پروکش گیان ہے - پھر بچار سے یہ سمجھنا کہ میں کوٹستھ ہوں اپروکش گیان ہے ॰

۴۲ - کرنا بھوگنا ہونے کا بیج وغیرہ نہ رہنا شوک کی نبرتی ہے - میں کرت کرتیہ ہوگیا اور پانے لایق شے پائی - یہ خیال اہلاد یا آنند ہے ॰

۴۳ - اگیان - آورن - وکشیپ - پروکش گیان - اپروکش گیان - شوک کی نبرتی - اور آنند کا ہونا ॰

۴۴ - یہ ساتوں حالتیں چد آبھاس کی ہی ہیں - انہیں میں بندھ موکش بھی شامل ہیں - ان میں سے تین حالتیں بندھ کی ہیں ॰

اگیان سے شروع کرکے آنند تک ساتوں حالتیں چد آبھاس کی اسی طرح سمجھو جسطرح کہانی ہیں اوپر بتا آئے ہیں - (۱) سوئیہا سے لیتے آدمی جو بازاروں میں چلتے پھرتے اور کاروبار کرتے ہیں - انہیں کبھی اس بات کا خیال تک بھی نہیں آتا کہ ہم شدھ گیان سروپ کوٹستھ ہیں - یہ اگیان ہے - (۲) ذرا ترقی کرکے بچار شروع ہوتا ہے تو اسکا مرحلہ اول یہ ہے کہ کیسا گیان سروپ آتما یا کوٹستھ - ہو تو اسکا بھان یا احساس ہونا چاہئیے - پس آتما کوئی شے نہیں ہے - یہ اگیان کی پہلی شکتی آورن ہے - (۳) اس سے ترقی کرکے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ آتما ہے تو مگر کرتا بھوگتا ہے - اس لئے دھرم کرم وغیرہ کرنے چاہئیں - یہ اگیان کی دوسری شکتی وکشیپ ہے - (۴) اور ترقی کرکے گورو سے شاستر پڑھتے ہیں تو آتما کی ہستی کا خیال اسی طرح پیدا ہوتا ہے جیسے سورگ لوک وغیرہ کی ہستی کا خیال ہوا کرتا ہے - کہ چونکہ شاستروں میں لکھے ہیں - اس لئے ہیں تو مگر آنکھ سے دیکھے نہیں ہیں - اسیطرح آتما ہے مگر کیا ہے - یہ احساس ہیں نہیں آتا - یہ پروکش گیان ہے - (۵) ویہ کے مہا واکیوں پر بچار کرنے سے آخر یہ گیان ہوتا ہے کہ آتما کوٹستھ یا برہم میں خود ہوں - یہ اپروکش گیان ہے - (۶)

اسکے جنم لینے پر کرتا بھوگتا جیو ہونے کا واہمہ باطل جاتا رہتا ہے اور تمام رنج و غم دور ہوتا ہے۔ یہ شوک کی نیورتی ہے۔ (۷) اس کے بعد آنند کی حالت طاری ہوتی ہے اور آدمی اس میں مگن رہا کرتا ہے۔ جیسے رام کرشن پرم ہنس۔ سوامی وویکانند اور سوامی رام تیرتھ کی حالتیں ہمارے ہی زمانے میں مشہور عالم ہیں۔ یہ ساتوں حالتیں جیو یعنی بدھی میں چد آبھاس پر ہی گزرتی ہیں۔ آچاریہ کہتے ہیں۔ کہ بندھ موکش کے خیالات بھی انہیں میں شامل ہیں۔ تین حالتیں بندھ کی ہیں۔ چنانچہ انکی توضیح انکے کاریوں سے کرتے ہیں ÷

۵ س۔ "میں نہیں جانتا" اس بے شوقی کے خیال کا سبب بچار کا نہ ہونا ہے اور اسی کو اگیان کا نام دیا جاتا ہے ÷

۶ س۔ غلط طریق سے بچار کر اس نتیجے پر پہنچنا کہ آتما نہیں ہے اور اس کا بھان نہیں ہوتا۔ آورن کا کاریہ ہے ÷

۷ س۔ دونوں جسم اور آبھاس کا مجموعہ وکشیپ کہا جاتا ہے۔ اور کرتا بھوگتا پن کا تمام رنج و غم جسے سنسار کا نام دیا جاتا ہے اسکا کاریہ ہے ÷

اگیان کی پہچان یہ ہے کہ بازار میں چلتے پھرتے جس معمولی آدمی سے پوچھو کہ آتما کا سروپ تم جانتے ہو تو وہ بے پروائی سے یہی جواب دیتا ہے کہ "میں نہیں جانتا"۔ اس اگیان کی تہ میں ہمیشہ یہ بات پائی جاتی ہے کہ آدمی نے بچار نہیں کیا ہے۔ تھوڑا بہت بچار کیا ہو مگر غلط طریق سے یعنی اپنشدوں کے بتائے ہوئے طریق سے نہیں تو آدمی اس نتیجے پر پہنچا کرتا ہے کہ آتما نہ تو ہے اور نہ اس کا بھان یا احساس ہوتا ہے۔ یہ آورن یا حجاب کہلاتا ہے۔ دونوں جسم یعنی ستھول اور سوکشم شریر اور آبھاس تینوں کا مجموعہ وکشیپ ہے۔ کرتا بھوگتا پن کا خیال اور اسکے ساتھ تمام دکھ سکھ۔ رنج و راحت۔ وغیرہ جسے سنسار کہتے ہیں۔ اسی وکشیپ کا نتیجہ

اس طرح پہلی تین حالتوں کی تعریف دیکر جو بدھی کی حالتیں ہیں۔ اب اعتراض اٹھاتے ہیں ؎

۳۸ - اگر کہو کہ اگیان اور آورن تمہارے ہی قول کے بموجب وکشیپ سے پہلے موجود ہونے لازم ہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ بے شک یہ حالتیں آتما کی نہیں وکشیپ کی ہی ہیں ؎

۳۹ - مگر وکشیپ کے پیدا ہونے سے پیشتر بھی تو وکشیپ کے سنسکار موجود رہتے ہیں۔ انہیں کی یہ حالتیں ہیں۔ اس لیے ہم نے متضاد بات نہیں کہی ہے ؎

۴۰ - اس پر اگر کہو کہ متوہم ہونے کی وجہ سے انہیں برہم کی حالتیں کیوں نہیں مانتے۔ تو جواب ہے کہ جب برہم میں تو سب کچھ ہی متوہم ہے ؎

۴۱ - اگر یہ مانو گے کہ میں سنساری ہوں۔ گیانی ہوں۔ بے رنج ہوں اور خوش ہوں۔ یہ بعد کی حالتیں جیو میں ہی محسوس ہوتی ہیں کہ برہم میں ؎

۴۲ - تو یہ کہنا کہ برہم کی ہستی کا علم نہ کر سکے میں اگیانی ہوں نہیں بن سکیگا۔ پس پہلی دونوں حالتیں جیو کی ہی ماننی پڑتی ہیں ؎

۴۳ - بے شک اگیان کا ادھشٹھان ہے اور یہی پہلے آچاریوں نے کہا ہے۔ مگر اگیان کا انکانی ہونا وغیرہ تو جیو کی ہی حالت ہے ؎

دوسرے یہ کہا گیا کہ تمام سنسار وکشیپ پیدا ہوتا ہے۔ اسی سنسار میں اگیان اور آورن دونوں وکشیپ سے ہی پیدا ہوتے ہیں۔ اور وہ اس طرح کہ وکشیپ سنسکاروں کی صورت میں موجود رہتا ہے اور دونوں کو پیدا کرتا ہے۔ یعنی اپنے اور کاریوں سے خود جانا جاتا ہے۔ پس ہم نے کوئی متضاد بات نہیں کہی ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگیان اور آورن کو تم نے سنسکار روپ وکشیپ کی وہ حالتیں بتائیں۔ اس سے برہم کی حالتیں کیوں نہیں بتاتے

کیونکہ دلیل یہ ہم میں ہی کلپت یا متوہم ہیں - اس کا جواب یہ ہے کہ برہم میں تو سب کچھ ہی متوہم ہے - پس جو حالت ہے وہ متوہم ہونے کے لحاظ سے برہم کی ہی ہے ۔ اس پر معترض کہتا ہے کہ میں سنساری ہوں - گیانی ہوں وغیرہ وغیرہ یہ بعد کی حالتیں تو جیو میں محسوس ہوتی ہیں نہ کہ برہم میں آچاریہ کہتے ہیں کہ ایسا مانو گے تو اگیان اور آورن بھی جیو میں ہی محسوس ہوتے ہیں نہ کہ برہم میں پس آچاریہ کہتے ہیں کہ ایسا مانو گے تو اگیان اور آورن بھی جیو میں ہی محسوس ہوتے ہیں - پس انہیں جیو کی ہی حالتیں مانو - کیونکہ اگر نہ مانا تو جیو کا یہ کہنا نہیں بن سکیگا کہ میں نے برہم بھاو کا انوبھو نہیں کیا - میں اگیانی ہی ہوں - بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ برہم اگیان کا ادھشٹھان بیشک ہے یعنی اُسی کے سہارے اگیان رہتا ہے جیسا سُشپتی میں محسوس ہوتا ہے - مگر اگیان کا ابھمانی یعنی یہ ماننے والا کہ میں اگیان والا یا اگیانی ہوں ہمیشہ جیو ہی ہے - یہ بندھ کی تین حالتوں کا بیان ہوا - اب موکش کی کارن جو دو حالتیں پڑتی ہیں انہیں لیتے ہیں ؞

۴۴ - دو طرح کے گیانوں سے اگیان ناش ہو جاتا ہے - اور اسکے کاریہ یعنی یہ دو آورن بھی کہ آتما کا بھان نہیں ہوتا اور آتما نہیں ہے ؞

۴۵ - پروکش گیان سے اس آورن کا ناش ہوتا ہے کہ آتما نہیں ہے - اور اپروکش گیان سے اس آورن کا کہ آتما کا بھان نہیں ہوتا ؞

۴۶ - بھان نہ ہونے کا آورن ناش ہو جاتا ہے اور مثیا جیو بھاو نہیں رہتا - تو کرتا بھوگتا پن کا تمام رنج و غم جیسے سنسار کہا جاتا ہے شانت ہو جاتا ہے ؞

دو طرح کے گیان پروکش گیان اور اپروکش گیان ہیں - ان سے اگیان

اسطرح اُڑ جاتا ہے جسطرح چراغ کی روشنی سے اندھیرا۔ اگیان نہ رہا تو اس کے کارن یعنی دو طرح کے آورن بھی نہیں رہتے کہ کوٹستھ یعنی شُدھ گیان سروپ آتما نہیں ہے اور نہیں بھان ہوتا یعنی نہیں محسوس ہوتا۔ پروکش گیان یعنی اس گیان سے کہ آتما ہے یہ آورن دور ہوتا ہے کہ آتما نہیں ہے۔ اور اپروکش گیان سے یہ آورن کہ آتما کا بھان نہیں ہوتا۔ جہاں آتما کا اپروکش گیان ہوا۔ ظاہر ہے کہ متھیا جیو بھاو نہیں رہیگا جس سے آدمی اپنے آپ کو کرتا بھوگتا مان کر تمام رنج و غم سہتا ہے۔ اسی کو سنسار کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ وکشیپ کی شانتی ہے پہلی تین بندھ کی حالتیں۔ اور دوسری دو موکش کی کارن حالتیں بیان کر کے اب آچاریہ باقی دو حالتوں کو لیتے ہیں ÷

۷ نمبر۔ سنسار کے نہ رہنے پر ہمیشہ موکش کا بھان ہوتا ہے۔ بے روک شانتی نمودار ہوتی ہے اور رنج و غم پھر عود کرنے نہیں پاتا ÷

متھیا جیو بھاو اپروکش گیان یعنی اس گیان سے کہ میں محدود جیو نہیں ہوں بلکہ غیر محدود برہم ہوں جاتا رہتا ہے۔ چونکہ دونوں کے ساتھ برات ہوتی ہے جیو بھاو کے ساتھ ہی تمام سنسار اور اس کے دکھ رفع ہو جاتے ہیں اور پھر عود کرنے نہیں پاتے۔ یہ شوک کی نبرتی ہے۔ اور جہاں یہ شوک گیا موکش کی نمودار ہوتی ہے یہ بے روک ٹوک اور پرم ترپتی یا شانتی کی حالت ہے۔ ابھیاس کی ساتوں حالتیں بیان کر کے اب مضمون کے خاتمے کا شلوک دیتے ہیں ÷

۸ نمبر۔ اپروکش گیان اور شوک کا رفع ہونا دونوں حالتیں شُرتی اس جملے سے جیو کی ہی بتاتی ہے۔ کہ پُرش آتما کو جانے کہ میں یہ ہوں تو جسم کو نہ جلائے ÷

معترض کہتا ہے کہ تم نے اس باب کے آغاز میں کہا یہ تھا کہ برہم گیانی کی شُرتی کے

سندوں کا بچار شروع کرتے ہیں - بیچ میں آبھاس کی ان سات حالتوں کا جھگڑا کیوں لے بیٹھے - آچاریہ جواب دیتے ہیں کہ "یہ" اور "جسم کا نہ جلانا" شرتی خود مذکور کرتی ہے - یہ کے معنی ہیں اپروکش گیان اور جسم کے نہ جلانے سے شوک کی نیرتی مفہوم ہوتی ہے - پس جبکہ یہ دونوں حالتیں شرتی خود بیان کرتی ہے تعلق مضمون سے ہم نے پانچ حالتیں اور بھی بیان کر دی ہیں - تاکہ سب یکجا جمع ہو جائیں - اس سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی کہ اگیان سے لگا کر آنند تک ساتوں حالتیں جیو کی ہی ہیں - جو پہلی - ساتویں میں چید آبھاس - اور ادھشٹھان چیتن دونوں کا مجموعہ ہے ۔

تیسری فصل - پروکش اور اپروکش گیان کا بچار

اوپر پروکش اور اپروکش دونوں طرح کے گیانوں کا ذکر آیا ہے - پروکش گیان ایسا ہوتا ہے جیسے پڑھ کر یا سن کر یہ جان لیا کہ کلکتہ شہر ہے - اپروکش ایسا کہ کلکتے کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا - اسی طرح برہم گیان بھی دو طرح کا ہوتا ہے - اس فصل میں آچاریہ دلایل اور شرتیوں سے اسی مضمون کی توضیح کریں گے - پوروپکش یوں اٹھاتے ہیں کہ معترض کہتا ہے جس شرتی کی توضیح تم کر رہے ہو اسی میں تمہارے ہی قول کے بموجب "یہ" کے لفظ سے ظاہر ہے کہ آتما سدا اپروکش ہے - پھر اس کا پروکش گیان کیسا - اس کا جواب دیتے ہیں ۔

۵ سم "یہ" سے جو اپروکش ہونا بتایا گیا ہے وہ دو طرح کا ہے - اوّل سویم پرکاش ہونے کی وجہ سے برہم اپروکش ہے - دویم بُدّھی سے بھی ایسا ہی جانا جاتا ہے ۔

۵۰ - پروکش گیان ہونے میں بھی برہم کا سویم پرکاش ہونا بدستور رہتا ہے۔
کیونکہ بُدّھی یہی جانتی ہے کہ برہم سویم پرکاش ہے ✣

۵۱ - اہم برہم نہ جان کر صرف یہ جاننا کہ برہم ہے پروکش گیان تو ہے۔ مگر بھرم
یا وہم نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے بادھ میں کوئی پرمان نہیں ہے ✣

"ہے" کے لفظ سے شُرتی بے شک برہم کو اپروکش بتاتی ہے۔ مگر اس اپروکش کے معنی
کیا سمجھو۔ پہلے معنی تو یہ ہیں کہ برہم سویم پرکاش ہے یعنی اپنی ستّا یا انوبھو میں کسی
دوسرے پرکاش کا محتاج نہیں ہے۔ دوسرے بدّھی یعنی عقل سے بھی آدمی یہی
جانتا ہے۔ مثلاً گورو اور شاستر سے پڑھ کر آدمی کو جو یہ پروکش گیان ہوتا ہے کہ
"برہم ہے"۔ اس میں بھی تو برہم سویم پرکاش یعنی اپروکش ہے۔ یہی گیان ہے۔ اسکے
مخالف و متضاد کوئی اور گیان تو نہیں۔ اگر کہو کہ اپروکش برہم کا پروکش گیان ہونا متضاد امر نہیں
تو اور کیا ہے۔ اور شے کا اور طرح گیان ہونا مثلاً رسّی کا سانپ نظر آنا بھرم یا وہم ہوا کرتا ہے پس
اپروکش برہم کا پروکش گیان ماننا وہم ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ وہم ہو تو اسکا بادھ
یعنی نفی بھی لازمی ماننی پڑیگی۔ مگر بادھ میں کوئی پرمان نہیں ہے چنانچہ دکھاتے ہیں ✣

۵۲ - اگر پرمان یہی ہو کہ برہم نہیں ہے تو بے شک پروکش برہم گیان کا بادھ
ہو جائے۔ مگر چونکہ ایسا قطعی پرمان دیکھا نہیں جاتا اسلئے بادھ بھی نہیں ہوتا ✣

۵۳ - اگر فرد واحد کے خیال کے داخل نہ ہونے سے یہ پروکش گیان بھرم یا
وہم ہو تو سورگ کا خیال بھی بھرم ہی ٹھہریگا کیونکہ فرد واحد کا خیال نہ داخل
ہونا دونوں میں یکساں ہے ✣

۵۴ - اگر کہو کہ اپروکش گیان کے لایق چیز کا پروکش گیان ہونا بھرم ہے تو غلط
ہے۔ کیونکہ برہم پروکش ہے اس صورت سے انوبھو نہ ہونے پر بھی معنی
ہے تو پروکش ہونا سدھ ہی ہے ✣

۵۵ - اگر ایک حصے کے گیان نہ ہونے سے پروکش گیان کو بھرم بتاؤ تو گھڑے وغیرہ سب ہی چیزوں کا گیان بھرم ٹھہریگا۔ یہ یاد رہے کہ بے حصص شے کا باحصص ہونا اسطرح ممکن ہے کہ اُس میں وہمیہ حصے مان لئے جائیں ۔

۵۶ - جسطرح اسنت حصہ پروکش گیان سے رفع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بھان یا نمودار نہ ہونے والا حصہ اپروکش گیان سے رفع ہو جاتا ہے ۔

معترض نے اعتراض یہ کیا تھا کہ اپروکش برہم کا پروکش گیان بھرم یا وہم ہے۔ آچاریہ اسکے جواب میں بھرم ہونے کے اسباب بیان کرتے ہیں اور دکھاتے ہیں کہ چونکہ زیر بحث پروکش گیان میں وہ اسباب نہیں ہیں۔ اس لئے یہ بھرم نہیں ہے۔ یہ شلوک ذرا توجہ طلب ہیں کیونکہ ایک ایک سبب کا کھنڈن ساتھ کے ساتھ دبا ہوا ہے۔ میں اوّل چاروں اسباب کو ساتھ بیان کرتا ہوں۔ پھر ایک ایک کے کھنڈن کو لونگا۔ تو مضمون صاف ہو جائیگا۔ بھرم یا وہم کے چار سبب ہوا کرتے ہیں۔ (۱) یا وہم ہو جانا جیسے رسّی کے گیان ہونے پر سانپ کا بھرم جاتا رہتا ہے۔ (۲) شے کا پرتیکش نظر نہ آنا۔ جیسے اندھیرے میں درخت کا ٹھنٹھ تو نظر نہ آئے اور اس کی بجائے آدمی نظر آئے۔ (۳) اپروکش کے لایق شے کا پروکش نظر آنا۔ جیسے کہانی میں دسویں آدمی کا دسویں کو بھرم سے یہ سمجھنا کہ قابل اعتبار آدمی نے اسے کہیں دیکھا ہے۔ (۴) شے کا ایک حصہ نظر آنا اور باقی نظر نہ آنا۔ جیسے سیپی کی صرف چمک دیکھنی اور تکونا پن اور نیل رنگ نہ دیکھکر چاندی کا بھرم ہونا ۔

بھرم کے یہی چار اسباب ہوا کرتے ہیں۔ اب پہلے سبب کو لیجے۔ معترض جو وہ پروکش گیان کو بھرم بتاتا ہے کہ "تم ہم ہے" ہم پوچھتے ہیں کہ یہ بھرم ہے تو

اس کا بادھ ہونا بھی لازمی ہے۔ وہ طاقتور پرمان کونسا ہے جو اسکا بادھ بنانتھی کرتا ہے۔ نہیں تو کوئی نظر نہیں آتا کیونکہ شرتی دلیل اور مہاتماؤں کا انوبھو تینوں ہی اس بات کو ثابت کرتی ہیں کہ برہم ہے جیسا پہلے بابوں میں ثابت کر آئے ہیں پس تمہارے اس کہنے سے کہ برہم نہیں ہے۔ اس پروکش گیان کا بادھ تسلیم نہیں کیا جا سکتا ہ

دوسرے اگر یہ مانتے ہو کہ برہم کا پروکش گیان اس وجہ سے بھرم ہے کہ اس میں فرد واحد کے خیال کا داخلہ نہیں ہے یعنی یہ نہیں کہہ سکتے کہ اسکا برتنے برہم پرتیکش نظر آرہا ہے۔ تو اسطرح وید جو بتاتا ہے کہ سورگ ہے یہ بھی بھرم ہی ٹھیر یگا کیونکہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ سورگ یہ رہا۔ اسیطرح کلکتہ جو نکہ دیکھا نہیں اس لیئے وہمیہ شہر ماننا پڑے گا۔ غرض جو گیان پرتیکش نہیں ہوگا۔ وہ سب بھرم کے زمرے میں داخل ہوگا۔ جو محض لغویات ہے ؛

تیسرے اپروکش کے لایق شئے کے پروکش نظر آنے کو بھرم مانو تو بھی پروکش برہم گیان کو بھرم ماننا غلط ہے۔ کیونکہ ما کہ گیان کی یہ صورت نہیں ہے کہ برہم پروکش ہے۔ مگر یہ ہے اس گیان میں مفہوم یہی بات ہے کہ برہم پروکش ہے فقط برہم ہے۔ اس گیان کے ہمیشہ یہی معنی ہیں کہ برہم پروکش ہے۔ مطلب یہ کہ برہم ہے ایک عام گیان ہے۔ خاص شئے کو اپنا بشے نہیں بناتا۔ مگر اس عام گیان میں خاص بشئے مفہوم ہے جو بیتھیا یعنی وہمیہ نہیں بلکہ ست ہے۔ اس لیئے اس پروکش گیان کو بھرم کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ مثلاً دسویں آدمی کو قابل اعتبار آدمی کے کہنے سے یہ پروکش گیان ہوگیا کہ دسواں ہے۔ تو یہ بھرم نہیں کہا جا سکتا کیونکہ اس پروکش گیان کا بشئے یعنی دسواں آدمی خیالی تو نہیں۔ جیتا جاگتا موجود ہے۔ گو اسے خود آپ دسویں بشیکا علم ہنوز نہیں ہے ؛

چوتھے بھرم گیان اسے مانو کہ ایک حصے کا تو علم ہوگیا اور باقی کا نہیں۔ جیسے سیپی میں چاندی کا بھرم۔ تو بھی یہ پروکش برہم گیان کو بھرم نہیں مان سکتے۔ کیونکہ اگر مانو جس جس شئے کا گیان ہوتا ہے۔ سارے ہی گیانوں کو بھرم ماننا پڑے گا۔ کیا وجہ کہ کسی شئے مثلاً گھوڑے کے گیان میں آنکھ کا سمبندھ صرف ایک ہی حصے سے ہوا کرتا ہے۔ گھوڑے کے تمام حصوں کے ساتھ ناممکن ہے۔ پس ایک حصے کے گیان سے تمام چیز کے گیان کو بھرم ماننا محض لغو ہے۔

اس پر قدرتاً اعتراض اُٹھتا ہے کہ کیا برہم کے حصے ہیں۔ کہ ایک حصے کے گیان سے پورے برہم کا گیان پروکش گیان تسلیم کر لیا جائے۔ برہم کو تو ویدانت میں بے حصص یا اکھنڈ مانا جاتا ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ بے شک برہم کے واقعی حصے نہیں ہیں۔ مگر کلپت یعنی وہمیہ حصے فرض کر لینے میں کچھ حرج نہیں ہے۔ براگیان کے آورن کی وجہ سے دو مانے جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ برہم نہیں ہے دوسرا یہ کہ اسکا بھان نہیں ہوتا۔ ان میں سے یہ وہم کہ برہم نہیں ہے پروکش گیان سے دور ہوتا ہے۔ اور یہ وہم کہ برہم کا بھان نہیں ہوتا۔ اپروکش گیان سے۔ یہی کی مثال سے توضیح کرتے ہیں۔

۵۷۔ جسطرح دسواں ہے۔ یہ پروکش گیان بھرم نہیں ہے۔ اسیطرح برہم ہے یہ پروکش گیان بھی بھرم نہیں ہے۔ کیونکہ اگیان کا آورن دونوں میں یکساں نہیں ہے۔

۵۸۔ اس جملے کے معنی اچھی طرح بچار لیئے جائیں کہ آتما برہم ہے تو اسمیں فرد واحد یعنی میں کا خیال اسیطرح شامل ہے جیسے اس جملے سے پیدا ہوتا ہے کہ دسواں تو ہے۔

۵۹۔ اس سوال کا جواب کہ دسواں کون ہے یہ کہا جائے کہ تو ہے۔ تو خود کو اور نو کو گن کر دسویں کی یاد آہی جاتی ہے۔

۶۰ - کہنے والے کے جملے سے پیدا شدہ یہ گیان کہ میں دسواں ہوں کبھی رفع نہیں ہوتا - اور نو آدمیوں کو شروع وسط یا انجام سے گنے تو بھی کبھی شک نہیں اُٹھ سکتا ہے

۶۱ - اسیطرح پہلے یہ سب کچھ سَت تھا" وید کے ایسے جملوں سے برہم کی ہستی کا اوّل پروکش گیان ہوتا ہے - اور بعد میں "تت توام اسی" وغیرہ سے "میں" کا خیال ہوتا ہے

۶۲ - پانچ کوشوں کے شروع وسط یا انجام میں اپنے برہم ہونے کا یقین کبھی زایل نہیں ہوتا - اسی لئے اپروکش گیان سدا بنا رہتا ہے

جسطرح قابل اعتبار آدمی کے قول سے پروکش گیان ہو کر دسویں کا یہ وہم دور ہو گیا کہ دسواں آدمی نہیں ہے - اسیطرح گورو اور شاستر کے قول سے آدمی کا یہ وہم دور ہو جاتا ہے کہ برہم نہیں ہے اور یہ پروکش گیان ہوتا ہے کہ برہم ہے - جیسے دسواں ہے - یہ گیان بھرم نہیں ہے - اسیطرح برہم ہے یہ گیان بھی بھرم نہیں ہے - اب دیکھیے کہ "دہنا برہم ہے" وغیرہ وید واکیوں کا بچار کریں تو ان سے "میں" کا خیال اسیطرح پیدا ہوتا ہے جسطرح کہیں کہ دسواں تو ہے تو دسویں کو میں کا خیال پیدا ہوتا ہے کیونکہ اس سوال کا جواب کہ دسواں کون ہے یہی ہے کہ تو اپنے تو کو گن کر دسواں وہ شخص آپ کو ہی سمجھیگا - اور کہنے والے کے اس جملے سے کہ دسواں تو ہے جو یہ گیان ہوتا ہے کہ دسواں میں ہوں کبھی زایل نہ ہوگا - اور نہ کبھی شک و شبہ پیدا ہوگا خواہ نو کو شروع سے گنے - خواہ وسط سے - خواہ آخر سے - یہ گیان یہ مستحکم بنا رہیگا کہ دسواں میں ہوں - اسیطرح وید کے اس قسم کے جملوں سے کہ سرشٹی سے پہلے ایک واحد برہم ہی تھا اور کچھ نہ تھا - اوّل آدمی کو برہم کا پروکش گیان ہوتا ہے - جب اس قسم کے جملے سنتا ہے کہ تو ہی وہ برہم ہے - تو یہ گیان ہوتا ہے کہ میں برہم ہوں - یہ اپروکش گیان

کبھی جاتا نہیں سدا بنا رہتا ہے۔ پانچ کوشوں کو جن میں پہلے اہنکار تھا خواہ اول سے گنے خواہ وسط سے خواہ انجام سے۔ اب اسی پروکش اور اپروکش برہم گیان کی تائید میں شرتیاں دیتے ہیں ‪:‬

۶۳ - یہ شنکر کہ برہم جگت کے جنم وغیرہ کا کارن ہے۔ بھرگو کو اول پروکش گیان ہوا - اور بعد میں بچار کرنے سے برہم کو پہنچا ‪:‬

۶۴ - اگرچہ بھرگو کے باپ نے یہاں اُسے یہ تعلیم نہیں دی کہ وہ برہم تو ہے۔ لیکن ان مے پران مے وغیرہ کوش بتا کر پرسنہ بتا دیا تھا ‪:‬

۶۵ - انہیں کوشوں کا بار بار بچار کرنے سے وہ آنند کو سمجھا اور برہم کی ماہیت کو پہنچا ‪:‬

۶۶ - برہم کی یہ صفات بتا کر وہ ستیہ ہے - گیان روپ ہے - اور بے حد ہے - گپھا میں رہنے سے اُسکا کوشوں ہی میں رہنا بتایا گیا ہے ‪:‬

اوّل یجر وید کے تیترییہ اُپنشد کی بھرگو ولّی لیجے (دیکھو میری کتاب اُپنشد مع شرح جلد ا - ۴) اس میں بھرگو کا اپنے باپ ورن رشی سے برہم گیان لینے کا بیان ہے۔ باپ نے اوّل اسے یہ بتایا کہ جس سے یہ تمام مخلوق پیدا ہوتی ہے - جس میں قایم رہتی ہے - اور جس میں لے ہوتی ہے اُسے تو برہم جان - اس سے بھرگو کو برہم کا پروکش گیان ہوا - اور پھر وہ بچار سے برہم کے اپروکش گیان کو پہنچا - ورن نے اُسے یہ تو تعلیم نہیں دی کہ برہم تو ہی ہے مگر راستہ دکھا دیا تھا - اور وہ یہ تھا کہ ان مے وغیرہ پانچ کوشوں کا بچار کیا کر - انہیں کے بچار سے آخر وہ آنند کو سمجھا اور اُسنے جان لیا کہ یہی برہم کا سروپ ہے۔ یہاں اعتراض اُٹھتا ہے کہ کوشوں میں تو کوٹستھ یعنی آدمی کا آتما رہتا ہے - برہم کا گیان کیونکر ہو سکتا ہے تو جواب یہ ہے۔ کرشنی برہم کو ستیہ یعنی ذات حق - گیان یعنی ذات نوری - اور اننت یعنی ذات غیر محدود

بتاتی ہے - اور ساتھ ہی یہ کہتی ہے کہ وہ گپھا میں رہتا ہے گپھا ہی پانچ کوش ہیں پس کوشوں میں رہنے سے برہم کا گیان کیوں نہیں ہو سکتا - برابر ہو سکتا ہے ॥

۶۷ - "جو آتما بے پاپ ہے" وغیرہ وغیرہ ان صفات سے اندر کو پروکش گیان ہوا - اور اپروکش گیان کی خواہش سے وہ چار بار گورو کے پاس گیا ॥

یجروید کی تیتریہ شرتی کی سند دیکر اب آچاریہ سام وید کے چھاندوگیہ اپنشد کی شرتی لیتے ہیں - کہ اندر کو پرجاپتی کے اس قول کے سننے سے کہ جو آتما بے پاپ اجر اور امر ہے وغیرہ وغیرہ اوّل پروکش گیان ہوا - اور بعد میں وہ پرجاپتی کے پاس چار بار اس لیئے گیا کہ اپروکش گیان حاصل کرے - پرجاپتی نے اُسے بیداری خواب اور سشپتی کی تین حالتیں بتا کر چوتھی تریا بتائی جو برہم پد ہے - ان کے بچار سے اُسے اپروکش برہم گیان ہوا ॥

۶۸ - "پہلے یہ سب کچھ آتما تھا" وغیرہ وغیرہ اس شرتی میں پروکش برہم بتایا گیا ہے - اور پھر ادھیا روپ اور اپواد سے پر گیان کو برہم دکھایا ہے رگ وید کے ایتریہ اپنشد میں جو یہ تعلیم دی گئی ہے کہ سرشٹی سے پہلے پرلے کی حالت میں جگت تمام برہم میں ملے ہو گیا تھا اور ایک برہم ہی برہم باقی تھا - یہ پروکش برہم گیان ہے - پھر ادھیا روپ یعنی اسی برہم میں سرشٹی کلپت یا منسوب کر کے بعد میں اپواد یعنی اسکا بادھ کیا ہے - اور شدھ سروپ پر گیان یا ذات نوری دکھایا ہے جو آدمی کا اندرونی آتما ہے یہ اپروکش برہم گیان ہے ॥

چوتھی فصل - مہاواکیوں سے اپروکش گیان

اسطرح شرتیوں سے پروکش اور اپروکش برہم گیان سدھ کر کے اب اہنیں دونوں

طرح کے گیانوں کے تعلق سے شرتیوں کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں ؛

۶۹ معمولی شرتیوں سے پروکش برہم گیان ہوتا ہے۔ اور مہاواکیوں کے بچار سے ہمیشہ اپروکش برہم گیان ؛

ٹ ۔ واکیہ برتی میں بتایا گیا ہے کہ برہم کے اپروکش گیان کی سدھی مہاواکیوں سے ہی ہوتی ہے۔ اس سے اپروکش گیان میں کسی قسم کا خلاف رائے نہیں ہے ؛

معمولی شرتیاں برہم کو "ہے" کرکے بتاتی ہیں۔ اس لیئے اُن سے پروکش گیان ہوتا ہے۔ مہاواکیہ آدمی کو برہم کے سروپ کا اسطرح گیان دیتی ہیں کہ "وہ برہم تو ہے"۔ اس لئے اپروکش گیان دیتی ہیں۔ اسطرح شرتیوں کی دو قسمیں ٹھیرتی ہیں۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ یہ رائے ہماری ہی نہیں ہے۔ بلکہ واکیہ برتی نام کتاب میں بھگوت پوجیہ پاد شری شنکر آچاریہ نے بھی یہی کہا ہے اسی لئے اس بارے میں اختلاف رائے نہیں ہے جس طریق سے تت توام اسی (وہ تو ہے) اس مہاواکیہ کے معنی واکیہ برتی میں کئے گئے ہیں۔ وہ طریق اب دکھاتے ہیں ؛

ا ٹ ۔ "تو" کے لغوی معنی ہیں۔ وہ انتہکرن کی اُپادھی والا گیان "جو میں" لفظ اور اس کے معنی کا سہارا محسوس ہوتا ہے ؛

۲ ٹ ۔ "وہ" کے لغوی معنی ہیں۔ مایا کی اُپادھی والا خالق عالم جو سروگیہ ہے۔ پروکش ہے۔ شبل یعنی رنگین ہے۔ اور جسے ستیہ وغیرہ کے نام سے پکارا گیا ہے ؛

۳ ٹ ۔ چونکہ ایک ہی شے میں اندرونی و بیرونی ہونا۔ اور یا دوئی و یا ایک ہونا۔ متضادیات ہے اسلئے یہاں لکشنا سے معنی کرنے مناسب ہیں ؛

۴ ٹ ۔ "تت توام اسی" وغیرہ مہاواکیوں میں جہتی اجہتی لکشنا اسیطرح استعمال کرنی چاہیئے جسطرح اس جملے کے الفاظ میں کی جاتی ہے کہ "یہ وہی دیودت ہے۔ اور کسیطرح کی لکشنا نہیں ؛

۷۵۔ جملے کے معنی یہاں الحاق یا تعریف کے لحاظ سے نہیں کرنے چاہئیں۔

کیونکہ ودوان آدمی اکھنڈ اور ایک رس برہم کو جملے کا مطلب مانتے ہیں ؛

"تت توام اسی" مہاواکیہ میں "تو" کے لفظ اور معنی سے جو شے محسوس ہونی چاہیے۔ وہ انتہ کرن کی اُپادھی والا گیان سروپ جیو ہے۔ اور "وہ" سے جو شے محسوس و معلوم ہونی چاہیے وہ مایا کی اُپادھی والا ایشور ہے جو خالق عالم ہے۔ سرو گیہ سے متصل ہے یعنی جس میں کثرت مضمر ہے اور جسے ست وغیرہ کا نام دیا جاتا ہے۔ جیو آدمی کا اندرونی آتما ہے اور ایشور باہر ہے۔ یہ دونوں باہم متضاد ہیں اس لئے ایک نہیں ہو سکتے۔ نیز جیو اور شے ہے۔ ایشور اور شے ہے پس بادوئی ہو کر دونوں کا ایک ویک برہم ماننا لفظی معنوں کے اعتبار سے ناممکن محض ہے۔ اس لئے یہاں لفظی معنی نہیں لئے جا سکتے۔ مرادی یعنی لکشنا سے معنی کئے جائیں گے۔ اور لکشنا جہتی اجہتی لیجائیگی جیسی اس جملے میں لی جاتی ہے کہ یہ وہی دیودت ہے۔ باقی دو قسموں کی نہیں۔ چونکہ کل جملے سے ایک اکھنڈ یعنی بے حصص اور ایک رس برہم ہی ظاہر ہوتا ہے۔ پس جہتی یا اجہتی لکشنائیں یعنی الحاق یا تعریف کے لحاظ سے معنی نہیں لئے جائیں گے۔ مثلاً گنگا پر گاؤں بستا ہے۔ چونکہ گنگا یعنی بہتے پانی پر گاؤں نہیں بس سکتا۔ اس لئے گنگا کے معنی یہاں پانی سے ملحق شے کنارے کے لئے گئے۔ اور سبزہ دوڑ رہا ہے۔ یہاں سبزہ چونکہ تعریفیہ لفظ رنگ کے معنی میں ہے وہ دوڑ نہیں سکتا۔ اس لئے موصوف یعنی سبزہ گھوڑے کے معنی لئے گئے۔ یہ جہتی اور اجہتی لکشناؤں کی مثالیں ہیں۔ چونکہ ان سب باتوں کی توضیح پانچویں باب میں ہو چکی ہے۔ اس لئے یہاں طول نہیں دیا گیا۔

اب یہ دکھاتے ہیں کہ اکھنڈ ایک رس برہم پر کیونکر پہنچتے ہیں ؛

۷۶۔ اندرونی گیان جو محسوس ہوتا ہے وہ بے دوئی اور آنند سروپ ہے

اور بے دوئی آنند روپ وہی ہے جو اندرونی گیان ہے ؛

۷۷ - اسطرح ان دونوں کی باہمی یکتائی جہاں سمجھ میں آئی - اسی وقت "تو" کا جو برہم نہ ہونے کا خیال تھا وہ فوراً رفع ہو جاتا ہے ؛

۷۸ - اگر کہو کہ "وہ" سے جو پروکش ہونا ظاہر ہوتا تھا اسکا کیا ہوا تو جواب ہے کہ پورن ایک - اور آنند روپ ہی وہی اندرونی گیان تو یہ ہے ؛

برہم کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ ذات بے دوئی اور آنند سروپ ہے - آچاریہ کہتے ہیں کہ آدمی کا اندرونی آتما بھی جو بدھی وغیرہ کا ساکشی اور گیان سروپ ہے بے دوئی اور آنند سروپ ہی محسوس ہوتا ہے - پس جو آتما ہے وہ بے دوئی آنند سروپ ہی اور جو برہم بے دوئی آنند سروپ ہی وہی آتما ہے - جہاں مہاواکیہ سے یہ انکشاف یا اظہار ہوا فوراً یہ واہمہ باطل کہ میں برہم نہیں ہوں جاتا رہتا ہے - اور "وہ" سے جو پروکش ہونا ظاہر ہوتا تھا وہ پورن یعنی بھرپور اور آنند اور ایک ذات بے دوئی اپنا آتما ہی ہو کر بھاستا ہے - مطلب یہ کہ مہاواکیہ سے یہ اپروکش گیان ہوتا ہے کہ میں برہم ہوں - جو لوگ مہاواکیہ سے پروکش گیان ہونا مانتے ہیں اب انکا کھنڈن کرتے ہیں

۷۹ - جب صورت حال یہ ہے تو جو لوگ مہاواکیہ سے پروکش گیان ہونا مانتے ہیں انکی شاستر کے سدھانت سمجھنے کی جتنی تعریف کیجائے تھوڑی ہے ؛

۸۰ - شاستر کے سدھانت سے قطع نظر کیجائے اور صرف دلیل سے یہ دیکھا جائے کہ الفاظ سے سورگ کیطرح صرف پروکش گیان ہوتا ہے تو بھی یہ دلیل غایت درجہ کی ہے

۸۱ - کیا تماشہ ہے کہ جیو خود اپروکش ہے - اسے برہم تو بنانا چاہتے ہو مگر اس کا سدھ اپروکش ہونا اڑائے دیتے ہو - یہ دلیل نہایت ہی عجیب و غریب ہے ؛

۸۲ - تمہاری تو وہی مثل مشہور زمانہ ہے - کہ سود کی بڑھتی چاہتے ہوئے مول بھی گنوا بیٹھے ؛

جسطرح مہاواکیہ سے اپروکش برہم گیان ہوتا ہے وہ اوپر بتایا گیا - جو ویدانتی یہ کہتے ہیں کہ

مہاواکیہ سے اپروکش نہیں صرف پروکش گیان ہوتا ہے وہ شاستر یعنی وید و ویدانت کے سدّھانت سے واقف نہیں ہیں - اگر کہو کہ سدّھانت رہنے دو - دلیل پر چلو تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ وید کے واکیوں یا جملوں سے جو گیان ہوا کرتا ہے وہ ہمیشہ ایسی قسم کا پروکش گیان ہوا کرتا ہے جیسے سورگ ہے - اس جملے سے سورگ لوک ہماری نظر کے سامنے تو نہیں آجاتا اور اسکا اپروکش گیان نہیں ہو جاتا - اسکا جواب یہ ہے کہ شبد سے جو گیان ہوتا ہے وہ کہنے والے کے مطلب کے مطابق کبھی پروکش ہوتا ہے - جیسے سورگ ہے یہ بےشک پروکش گیان ہے - مگر جب شبد سے ہی یہ کہا جاتا ہے کہ دسواں تو ہے تو اپروکش گیان ہوتا ہے - پھر یہ تو تم مانتے ہو کہ جیو خود اپروکش ہے - جب ایسی کو تم نے یہ مانا کہ برہم ہے تو اسکا اپروکش ہونا تو بدستور بنا رہیگا - کہیں بھاگ نہیں جائیگا برہم ماننے پر پروکش ہو جائے تو بعینہ یہ مثل جا بجا حال ہوگی کہ سود کی بڑھوتری کو چلے اور مول یعنی زر اصل بھی گنوا بیٹھے

اب اور اعتراض لیتے ہیں ؞

۸۳ - اگر کہو کہ انتہ کرن کے ساتھ جیو اپروکش ہے کیونکہ اُپادھی موجود ہے - بے اُپادھی برہم اپروکش کیونکر ہو سکتا ہے ؞

۸۴ - تو جواب یہ ہے کہ برہم کا گیان بھی اُپادھی کے ساتھ ہی ہوتا ہے کیونکہ بدیہہ موکش تک اُپادھی بنی رہتی ہے ؞

۸۵ - فرق صرف اتنا ہے کہ انتہ کرن ساتھ ہے یا نہیں - جیو بھاو کی اُپادھی انتہ کرن کا ساتھ ہوتا ہے - اور برہم بھاو کی اُپادھی انتہ کرن کا ساتھ نہ ہونا ؞

۸۶ - جسطرح انتہ کرن کا ساتھ ہونا اُپادھی ہے اسی طرح نہ ہونا بھی اُپادھی ہی ہے - کیونکہ سونے کی ہو یا لوہے کی زنجیر تو

زنجیر ہی ہے ٭

۸۷ - آچاریہ نے کہا ہے کہ اگیان کے نہ رہتے یا برہم کے ست روپ سے جاننے سے دونوں ہی طرح مہاواکیوں کے معنی لیئے جا سکتے ہیں ٭

معترض کہتا ہے کہ جو جیو آدمی کو اپدیش ہے وہ انتہ کرن کے ساتھ ہے۔ وجہ یہ کہ اگیان کی اُپادھی یعنی انتہ کرن موجود ہے۔ پس اپدیش یہ ہے نہ کہ بے اُپادھی برہم۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ ہم بے اُپادھی برہم کو اپدیش نہیں بتا رہے ہیں۔ اُپادھی کے ساتھ ہی برہم کو اپدیش کہتے ہیں۔ کیا وجہ کہ اُپادھی سے مخلصی تو بدیہہ موکش پا کر یعنی مر کر ہی ملتی ہے۔ ہاں فرق صرف انتہ کرن کے ساتھ ہونے یا نہ ہونے کا ہے۔ جیو بھاو یہ ہے کہ انتہ کرن کی اُپادھی میرے ساتھ لگی ہوئی ہے۔ من سنکلپ بکلپ کرتا ہے۔ چت مقابلہ اور تخیل و ترکیب کرتا ہے۔ بدھی نسچے کرتی ہے۔ اہنکار وہم و من وہائی کرتا ہے۔ اس لیئے ان چاروں کے تعلق سے گرفتار بندہ ہوں۔ اور برہم بھاو یہ ہے کہ اُپادھی متھیا ہے۔ مجھے اس سے کسیطرح کی لوث نہیں ہے۔ اسلیئے میں آزاد ہوں۔ ہیں یہ ہونے نہ ہونے کے خیالات دونوں ہی اُپادھیاں۔ جیسے زنجیر سونے کی ہو یا لوہے کی زنجیر تو ہے ہی شری شنکر آچاریہ نے بھی واکیہ برتی میں مہاواکیہ کے معنی کرتے ہوئے یہی کہا بھی ہے کہ اگیان کا نہ ہونا یا برہم کا ست روپ سے ہونا۔ دونوں ہی طرح مہاواکیہ کے معنی لیئے جا سکتے ہیں۔ اب اور اعتراض لیتے ہیں ٭

۸۸ - اگر کہو کہ میں کے خیال کو چھوڑ دینے سے "میں برہم ہوں" یہ کیونکر بن سکیگا۔ تو جواب ہے کہ میں کا سارا خیال تو نہیں چھوڑا جاتا۔ جیتی رہنی لگتا سے صرف ایک حصہ چھوڑا جاتا ہے ٭

۸۹ - انتہ کرن کو چھوڑ دینے سے باقی جو گیان سروپ ساکشی رہا۔ اس میں مہاواکیہ سے "میں برہم ہوں" کا برہم بنا رہتا ہے ٭

اور پھر جو یہ کہا گیا کہ اگیان نہ رہے تو مہا واکیہ کے مطابق برہم بھاؤ ہوتا ہے۔ اس پر اعتراض ہے کہ "میں" کا خیال بھی اگیان میں ہی شامل ہے۔ یہی نہ رہا تو "میں برہم ہوں" یہ کہنا کیونکر بن سکتا ہے۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ ہم "میں" کو بالکل تو نہیں اڑائے دیتے۔ بلکہ لکشنا سے صرف ایک حصے یعنی وہمیہ انتہ کرن کو اڑاتے ہیں۔ باقی جو گیان سروپ ساکشی رہا وہ برہم ہے ہی۔ اس میں کیسے اعتراض ہو سکتا ہے۔ اس پر اعتراض اٹھاتے ہیں ؎

۹۰ - اگر کہو کہ سوئم پرکاش ساکشی بدھی کی برتی کا وشے جڑ گھڑے کی طرح کیونکر ہو سکتا ہے۔ تو جواب ہے کہ شاستر میں صرف پھل کے وشے ہونے کی نفی کی گئی ہے ؎

۹۱ - بدھی اور اس میں قائم چدآبھاس دونوں ہی گھڑے کو وشے کرتے ہیں۔ برتی سے اگیان کا ناش ہوتا ہے اور آبھاس سے گھڑے کا پرکاش ؎

۹۲ - برہم میں صرف اگیان کے ناش کرنے کے لئے برتی کی ضرورت ہے۔ خود ذات نوری ہونے کی وجہ سے آبھاس کی ضرورت نہیں ؎

۹۳ - مثلاً گھڑے کے دیکھنے میں آنکھ اور چراغ دونوں کی ضرورت ہے۔ چراغ کے دیکھنے میں نہیں۔ صرف آنکھ کافی ہے ؎

۹۴ - یہ چدآبھاس رہتا ہوا بھی برہم میں یکتائی کو پہنچتا ہے۔ اور گھڑے وغیرہ کی طرح برہم میں کوئی زیادہ شے پیدا نہیں کرتا ؎

میں برہم ہوں۔ اس برتی گیان کا وشے برہم کو مانا تو معترض کہتا ہے کہ گیان کا وشے ہونے سے برہم گھڑے کی طرح جڑ ٹھہریگا۔ کیونکہ جیسے گھڑے کو جان سکتے ہیں اسی طرح برہم کو جان سکتے ہیں۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ مثال درست نہیں ہے۔ برتی کا وشے برہم ہوا کرے۔ کوئی حرج نہیں ہے۔ ہاں برتی میں جو چدآبھاس ہے اس سے گھڑے کا آورن ہوتا ہے دوسرے چدآبھاس پڑتا ہے تو گھڑے کا پرکاش ہوتا ہے۔ برہم کے مقابل برتی تو ہوتی ہے اور آورن دور کرنے کیلئے

اسکی ضرورت بھی ہے۔ مگر یہ کاش کرنے کے لئے چدآبھاس کی ضرورت نہیں کیونکہ برہم سویم پرکاش ہے۔ جیسے گھڑے کے دیکھنے میں آنکھ اور چراغ دونوں کی ضرورت ہے۔ مگر چراغ کے دیکھنے میں صرف آنکھ کی ہی ضرورت ہے۔ دوسرے چراغ کی اس لئے نہیں کہ پہلا چراغ بذات خود روشن یا نوری ہے۔ اب اگر یہ کہو کہ جہاں برتی ہے وہاں چدآبھاس کیوں نہ ہوگا۔ ضرور ہوگا۔ تو یوں سمجھو۔ کہ جیسے سورج خوب چمک رہا ہو تو اس کی روشنی میں چراغ کی روشنی مل کر ایک ہو جاتی ہے کچھ اور زیادتی پیدا نہیں کرتی۔ اسیطرح چدآبھاس برہم کے ساتھ ایک ہو جاتا ہے کچھ زیادتی پیدا نہیں کرتا یعنی جڑ کی طرح برہم کا پرکاش نہیں کرتا۔ اب شرتیوں سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ برہم برتی کا بشے ہے مگر پھل کا نہیں ؎

۵۵۔ اس شرتی میں کہ "جو برہم بے اندازہ ہے" برہم کو پھل کا بشے نہ ہونا کہا گیا ہے۔ اور اس شرتی میں کہ "من سے پانا چاہیئے" برتی کا بشے ہونا ؎

امرت بندو اپنشد میں آتا ہے کہ "نربکلپ بے حد علت سے مبرا تشبیہ و تمثیل سے معرا بے اندازہ و بے آغاز جو بشو ہے۔ اسے جان کر آدمی برہم ہو جاتا ہے۔" یہاں بے اندازہ کہنے سے ہی یہ مترشح ہوتا ہے کہ برہم پھل یعنی چدآبھاس کا بشے نہیں ہے۔ اور کٹھ ولی اپنشد میں جو کہا گیا ہے کہ "من سے اسے پانا چاہیئے"۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بدھی کی برتی کا بشے ہے ؎

پانچویں فصل گیان کی مضبوطی کے سادھن

اوپر یہ بتایا گیا کہ مہاواکیوں سے اپروکش برہم گیان ہوتا ہے۔ اس گیان کے مضبوط کرنیکے

سادھن آچاریہ اب بتاتے ہیں۔ اور مضمون کی پرداز پر ہاز تلک کی اسی شرتی سے
اٹھاتے ہیں جس کے معنی شروع باب سے کرتے چلے آتے ہیں ؛

۹۶ - اس جملے سے کہ "جیو آتما کو اگر جانے کہ میں یہ ہوں" اپنے کو جو برہم پہچانکر
جو گیان ہوتا ہے وہ اپروکش گیان کہا جاتا ہے ؛

۹۷ - مانا کہ مہاواکیہ سے یہ اپروکش گیان ہو بھی گیا تو بھی مضبوط نہیں ہوتا
کیونکہ آچاریہ نے شرون وغیرہ سادھن کی پھر تاکید کی ہے ؛

۹۸ - پس جب تک، ویدواکیہ کے معنی یعنی میں برہم کا گیان خوب مضبوط نہ ہو جائے
اسوقت تک شم دم وغیرہ کے ساتھ شرون کا ابھیاس کرنا چاہئے ؛

اس شرتی کے پہلے حصے یعنی اس حصے سے کہ "پرش یا جیو اگر آتما کو جانے کہ میں یہ ہوں"
اہم برہم کا اپروکش گیان بتایا گیا ہے۔ مگر یہ گیان پورا پورا مضبوط نہیں ہوتا۔ اسی
وجہ سے شری شنکر آچاریہ نے کہا ہے کہ مہاواکیوں کے معنی سمجھ لینے کے بعد بھی شرون
وغیرہ سادھن چھوڑنے نہیں چاہئیں بلکہ انکی مزاولت جاری رکھنی چاہئے۔ اور
یہ اسوقت تک جاری رکھنی چاہئے کہ مہاواکیوں کے جو معنی سمجھے ہیں وہ خوب
مضبوط نہ ہو جائیں۔ سادھنوں میں صرف شرون ہی شامل نہیں ہے۔ بلکہ
وویک بیراگ شم دم وغیرہ چاروں سادھن جنہیں سادھن چتشٹے کا نام دیا جاتا
ہے۔ اور منن ندِدھیاسن وغیرہ بھی شامل ہیں گیان کے مضبوط نہ ہونے کے اسباب
بیان کرتے ہیں ؛

۹۹ - گیان کے مضبوط نہ ہونے کے اسباب مندرجہ ذیل ہیں۔ یعنی سن
شے بھاونا۔ اسمبھاونا یعنی ناممکن ہونے کا خیال۔ وپریت بھاونا
یعنی متضاد ہونے کا خیال ؛

مہاواکیوں سے جو گیان حاصل ہوا ہے۔ اس کے مضبوط نہ ہونے کے باعث مندرجہ ذیل

تین ہیں - اوّل یہ کہ شرتیاں بہت سی ہیں - کوئی برہم کا سروپ سمشٹی بتاتی ہے جیسے چھاندوگیہ میں - کوئی چیتن بتاتی ہے جیسے اِیتریہ میں - کوئی آنند بتاتی ہے جیسے تیتریہ میں - یہ تو برہم کے سروپ کے متعلق شرتیوں کا بھید ہے - برہم گیان کے پھل کا بھید بھی شرتیوں میں بہت پایا جاتا ہے - مثلاً اَشوک یعنی رنج کا نہ رہنا - پاپ کا نہ رہنا - جنم مرن کا نہ رہنا - تمام کامناؤں کا حاصل ہونا - صرف آنند کا حاصل ہونا وغیرہ وغیرہ - اسیطرح خلقت عالم میں شرتیوں کا اختلاف بہت ہے کہیں پُرش سے سرشٹی لکھی ہے - کہیں تین تتوں سے کہیں پانچ تتوں سے - ان اختلافات سے عقل پریشان ہو جاتی ہے اور گیان مضبوط نہیں ہونے پاتا - دوسری وجہ یہ ہے کہ شاستروں میں کثرت آتی ہے اور جنم جنانتر سے کثرت کا خیال دل میں گھر کئے بیٹھا ہے - شرتی اس کثرت کو توحک کرتی ہے اور ایک ذات احدیہ برہم کی تعلیم دیتی ہے - یہ خیال اسمبھو یعنی ناممکن معلوم ہوتا ہے - یہ اسمبھاونا بھی جنم جنانتر سے دل میں جاگزیں ہے - تیسرے اہم برہم کی جگہ جنم جنانتر سے یہ بپریت یعنی متضاد خیال ہر ایک شخص کے دل میں ہے کہ میں کرتا بھوگتا جیو ہوں - غرض یہ تینوں اسباب ایسے ہیں کہ مہا واکیوں سے جو گیان سمجھ میں آیا ہے اُسے مضبوط نہیں ہونے دیتے - انکا علاج بتاتے ہیں ؂

۱۰۰ - شاکھاؤں اور کامناؤں کے اختلاف سے جیسے کرم طرح طرح کے ہوتے ہیں - ویسے یہاں شک وشبہات نہیں کرنے چاہئیں - بلکہ شرون سے کام رکھنا چاہئے ؂

۱۰۱ - تمام ویدانت کا آغاز وسط اور انجام میں مطلب یہی ہے کہ جیو برہم ہے - یہ خیال مستحکم کرنا شرون کہلاتا ہے ؂

۱۰۲ - برہم سوتروں کے پہلے سمنوے اَدھیاسے میں یہی بات پایۂ ثبوت کو

پہنچائی گئی ہے - اور دوسرے ادھیائے میں عقل کو تسکین دینے والی دلایل سے ممکن ہونیکا خیال مستحکم کیا گیا ہے ؛

۱۰۳ - بہت سے جنموں کے مضبوط ابھیاس سے جسم میں آتما کا خیال بار بار عود کرتا ہے - اور اسی طرح جگت کے سچے ہونے کا خیال ؛

۱۰۴ - یہ بپریت بھاونا یا خیال متضاد ہے - اور یکسوئی طبع سے رفع ہوتی ہے جو گیان ہونے سے پیشتر بھی اُپاسنا سے بہم پہنچائی جا سکتی ہے ؛

وید کی شاکھائیں بہت سی ہیں - ان میں یگیہ بہت سے بتائے گئے ہیں - یہ یگیہ بہت سی کامناؤں سے کئے جاتے ہیں - ان میں پُجاری بہت سے ہوتے ہیں - انکے کام مختلف ہوتے ہیں - غرض کرم کانڈ کے حصے میں ہر پہلو سے بہت ہی اختلاف نظر آتا ہے - گیان کانڈ یعنی ویدانت میں یہی حال نہیں سمجھنا چاہئے - یہاں آغاز وسط اور انجام میں جہاں دیکھو وہی ایک برہم کی تعلیم ہے اور جیو بھی وہی برہم ہے - بار بار اُپنشد پڑھنے اور اس خیال کو دل میں مستحکم کرنا شرون کہلاتا ہے - یہ بات کہ اُپنشدوں میں ایک برہم کی ہی تعلیم ہے برہم سوتروں کے پہلے باب میں پایۂ ثبوت کو پہنچائی گئی ہے اور اس باب کا نام سمنوئے ادھیائے یا باب مطابقت ہے - اس سے تمام شک و شبہات دور ہوتے ہیں - اور معلوم ہوتا ہے کہ شرتیوں میں اختلاف نہیں ہے - بلکہ ایک برہم کی تعلیم دیتی ہیں - اسمبھاونا کا خیال دوسرے ادھیائے کے پڑھنے اور منن کرنے سے دور ہوتا ہے - اس میں دلایل عقلی اور کھنڈن منڈن سے بتایا گیا ہے کہ برہم وادہی سچا مت ہے - باقی مت دلیل کے سامنے نہیں ٹھہر سکتے - بپریت بھاونا یا یہ متضاد خیال کہ میں برہم نہیں جسم خاکی ہوں اور جگت جھوٹا نہیں سچا ہے - جنم جنمانتر کے ابھیاس سے بار بار دل میں عود کیا کرتا ہے - اُس کا علاج اُپاسنا ہے یعنی سب طرف سے خیال ہٹانا اور ایک شے پر لگانا - یہ گیان

ہونے سے پیشتر بھی کی جاسکتی ہے جیسے بھگت لوگ ابھیاسی کیا کرتے ہیں اور بعد بھی۔ چنانچہ دکھاتے ہیں ۔

۱۰۵- اسی لیئے برہم شاستر یعنی اُپنشدوں میں بھی اُپاسنائیں بنائی گئی ہیں تاکہ جنہوں نے پہلے نہیں کی ہیں وہ اب برہم ابھیاس سے من کو یکسو کر سکیں ۔

۱۰۶- برہم کا ہی سوچنا۔ برہم کا ہی کہنا۔ برہم کا ہی ایک دوسرے کو سمجھانا۔ غرض ایک برہم کا ہی ہو رہنا۔ برہم ابھیاس کہلاتا ہے ۔

۱۰۷- مستقل مزاج برہمن کو چاہیئے کہ ایک برہم کو ہی جان کر سمجھے۔ بہت سے شاستر نہ پڑھے کیونکہ یہ تو محض بانی کا تھکانا ہے ۔

۱۰۸- جو اور طرف نہ جا کے بھجتے ہیں مجھے اور میری اُپاسنا میں لگے رہتے ہیں
جو مجھ میں ہی سدا لگے رہتے ہیں ہے انکا حصول و حفظ میرے ذمے

۱۰۹- اسطرح شرتی اور سمرتی ہمیشہ آتما میں من کا یکسو کرنا بتاتی ہیں کہ پیشتر بھاونا رفع ہو ۔

اُپنشدوں میں اُپاسنائیں بہت آتی ہیں۔ ان کی علت غائی یہی ہے کہ اُپاسک کا من اضطراب چھوڑ کے اور یکسو ہو کر ایک طرف لگا رہے۔ لیس جنہوں نے پہلے سے ہی اُپاسنا کر کے من کو یکسو رکھنے کی عادت بہم نہیں پہنچائی ہے۔ وہ اب برہم ابھیاس کر کے یہ حالت بہم پہنچائیں۔ برہم ابھیاس کی ماہیت یوگ واسشٹ میں یہ بتائی گئی ہے کہ آدمی برہم کو ہی سوچتا رہے۔ برہم کے متعلق ہی گفتگو کرے۔ دو چار آدمی ملیں۔ تو ایک دوسرے کو برہم ہی سمجھائے۔ غرض ایک برہم کا ہو رہے۔ خیالات کو اور طرف نہ جانے دے۔ شرتی بھی اسی ایک برہم کے ابھیاس پر زور دیتی ہے اور بہت سی کتابیں پڑھنے سے آدمی کو منع کرتی ہے۔ چنانچہ شرتی کا پورا شلوک نقل کرتے ہیں۔ شریمد بھگوت گیتا کے نویں ادھیائے کے بائیسویں شلوک میں (دیکھو نغمہ رحمانی مترجمہ) بھگوان

شری کرشن بھی اپنی اُپاسنا پر زور دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جو مجھ میں ہی لگے رہتے ہیں۔ میری اُپاسنا دل سے کرتے ہیں اور اور طرف نہیں جاتے۔ ان کا حصول یعنی رفع حاجات کے سامان یا روپیہ پیسا وغیرہ بہم پہنچانا۔ اور حفظ یعنی اس کی حفاظت کرنا کہ دنیا کے کُتّے اُٹھا نہ لیجائیں میرے ذمّے ہے۔ یہ شری سمرتیاں بپریت بھاونا کے رفع کرنے اور یکسوئی طبع بہم پہنچانے کے لئے خاص اُپاسنا یعنی آتما میں من کا لگانا بتاتی ہیں۔ چونکہ اس بپریت بھاونا کا علاج بتا رہے ہیں اسلئے اس کا سروپ کھول کر دکھاتے ہیں تاکہ علاج بہ آسانی اور بخوبی ہو سکے۔

۱۱۰- جو چیز جیسی ہے اسکی وہ ماہیت چھوڑ کر اور طرح کا خیال اسکی نسبت کرنا بپریت بھاونا ہے۔ جیسے دوست کو دشمن سمجھنا۔

۱۱۱- اسیطرح آتما جسم سے علیحدہ ہے اور جگت جھوٹا ہے۔ پس آتما کو جسم اور جگت کو سچّا ماننا بپریت بھاونا ہے۔

۱۱۲- حقیقت کا خیال دل میں بٹھانے سے یہ دور ہوتی ہے۔ اسلئے شب و روز آتما کو جسم سے علیحدہ اور جگت کو جھوٹا سمجھنے کا ابھیاس کرنا چاہئے۔

بپریت بھاونا یعنی خیالِ متضاد کے یہ معنی ہیں کہ چیز جیسی ہے ویسا ہی جوں کا توں اُسے جانا نہ جائے۔ اور طرح کا خیال ذہن میں جما لیا جائے۔ جیسے زید ہے تو کسی شخص کا دوست صادق۔ مگر وہ یہ سمجھ لے کہ میرا دشمن ہے۔ بعینہ اسیطرح آتما گیان سروپ ہونے کی وجہ سے جسم خاکی سے علیحدہ چیز ہے اور جگت اُس گیان کے سمندر میں جھوٹے نقشہ خواب کی طرح نظر آ رہا ہے۔ مگر بپریت بھاونا سے سمجھا کیا جا رہا ہے کہ جسم آتما ہے اور جگت سچّا ہے۔ اس خیالِ متضاد کے دور کرنیکا طریق یہ ہے کہ اوّل گرو اور شاستر سے یہ سبق لو کہ حقیقت کیا شے ہے۔ اور جب یہ سمجھ میں بیٹھ جائے کہ میں گیان سروپ آتما ہوں اور جگت مجھ گیان کے سمندر میں

محض جھوٹا نقشہ خواب ہے - تو اپنے آپ کو جسم سے علیحدہ سمجھنے اور جگت کو خواب کی نظر سے دیکھنے کا سبب و دور انبھیاس کیا کرو - اسطرح بپریت بھاونا جاتی رہیگی -

اس پر سوال اُٹھا کر جواب دیتے ہیں ؛

۱۱۳ - جسم میں آتما کا خیال اور جگت کے متّھیا ہونے کا خیال کیا منتر کے جپ اور مورتی کے دھیان کیطرح نیم سے کرنا چاہیئے یا اور طرح ؛

۱۱۴ - جواب یہ ہے کہ نیم سے نہیں اور طرح ہی کرنا چاہیئے - کیونکہ اسکا پھل مکتی کی طرح یہیں مل جاتا ہے - بھلا بھوکا آدمی بھی کبھی جپ کی طرح نیم سے کھانا کھایا کرتا ہے ؛

۱۱۵ - کھاتا ہے یا نہیں کھاتا - یا جسطرح چاہے کھاتا ہے - غرض جسطرح ہو بھوک کے رفع کرنے کی تجاویز عمل میں لاتا ہے ؛

۱۱۶ - جپ کی بدھی یہ ہے کہ آدمی نیم سے کرے - نہ کرنے میں دوش لازم آتا ہے - اور طرح کرنے یعنی حروف علّت و صحیح کے صحیح تلفظ ادا نہ کرنے سے خرابی رونما ہوتی ہے ؛

۱۱۷ - بھوک کی تکلیف کی طرح بپریت بھاونا کی تکلیف بھی چونکہ الوجھ میں آتی ہے - اس لئے جسطرح ہو سکے اُسے رفع کرو - یہاں نیم کا کچھ کام نہیں ہے ؛

معترض پوچھتا ہے کہ آتما کے جسم سے علیحدہ ہونے اور جگت کے متّھیا ہونے کے خیال کا ابھیاس آیا آدمی جا ہے جسطرح کرے یا منتر مثلاً گایتری وغیرہ کے جپ یا وشنو وغیرہ کی مورت کے دھیان کیطرح نیم سے کیا کرے - مثلاً منہ ہاتھ دھوکر صبح شام آسن پر بیٹھے - مشرق کیطرف منہ کرے وغیرہ وغیرہ - آچاریہ کہتے ہیں کہ یہاں کسی نیم کی ضرورت نہیں ہے - کیا وجہ کہ منتر وغیرہ کے جاپ کا پھل مر کر ملتا ہے - اسواسطے نیموں کی پابندی بدھی کے مطابق لازمی ہے - ورنہ پھل نہیں ملیگا - ہم جو یہ ہم ابھیاس بتا

رہے ہیں اسکا پھل مرنے کے بعد نہیں ملتا۔ بلکہ جیتے جی ہی موکش کیطرح بیان کیجاتا ہے۔ مثال سے یوں سمجھو کہ آدمی کو بھوک لگ رہی ہے اور وہ اُسے رفع کرنا چاہتا ہے۔ بھلا کھانا کھا کر بھوک کے رفع کرنے میں نیموں کی کیا ضرورت ہے۔ کھانا تیار ہو کھالے۔ نہیں تیار ہو تو ذرا شطرنج وغیرہ سے جی بہلالے۔ جب تیار ہو جائے اُسی وقت کھالے۔ چوکے میں بیٹھکر کھائے یا پلنگ پر بیٹھکر یا بازار میں چلتے پھرتے۔ غرض جسطرح چاہے کھائے۔ اسکے برعکس منتر کا جپ نیموں کا پابند ہے کہ وہ وقت مقررہ پر کرے۔ نہ کریگے تو نقص عاید حال ہوگا۔ تلفظ حروف غلط ہوا تو اُلٹا بھی ہوگا۔ یہاں یہ تو حال نہیں ہے۔ بیرمیت بھاؤنا سے جو تکلیف ہوتی ہے وہ بھوک کی اذیت کی طرح صاف محسوس ہوتی ہے۔ پس جیسے بھوک کو چاہے جسطرح رفع کرتے ہو اسے بھی کرو۔ نیم کا کیا کام۔ منتروں سے دھیان برا اُتم ہیں ؂

۱۱۸۔ اس کی تجویز ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ برہم کا ہی چنتن کرنا اور فکر کرنا چاہئے۔ اسطرح ایک برہم کا ہی ہو رہنے میں بھی مورت کے دھیان کی طرح نیموں کی قید نہیں ہے ؂

۱۱۹۔ مورت کے دھیان کے یہ معنی ہیں کہ ایک ہی خاص صورت نظر کے سامنے رہے۔ کوئی اور صورت سامنے نہ آسکے۔ یہ نہایت ہی مشکل ہے۔ کیونکہ من چنچل چیز ہے ؂

۱۲۰۔ چنچل ہے من کرشن اور طوفانی شہزوری و مضبوطی ہے بلا ثانی
من کا مشکل ہے روکنا بس اسطرح جسطرح کہ مٹھی میں ہوا لے آنی

۱۲۱۔ سمندر کو پی جانے۔ ہمالیہ کو اکھاڑ لینے۔ اور آگ کے کھانے سے بھی کہیں زیادہ مشکل من کا روکنا ہے ؂

۱۲۲۔ برہم کے ذکر و فکر کرنے میں تو اسطرح کی کوئی قید نہیں جیسے قیدی کا

بدن زنجیر سے بندھا ہوا ہو۔ بلکہ لا انتہا کہانیوں وغیرہ سے بُدّھی کو وہی
مزا آتا ہے جیسے ناٹک کے ناچنے گانے میں ۔

برہم ابھیاس کا طریقہ پہلے ہی بتایا جا چکا ہے۔ یعنی برہم کا ذکر و فکر وغیرہ۔ برہم
دھیان میں مورت کے دھیان کی طرح قید نہیں ہے۔ کیونکہ مورت کا دھیان
پھلدایک اس وقت ہوا کرتا ہے جب اسطرح کیا جائے کہ بس وہی نظر کے
سامنے رہے۔ کوئی اور صورت نہ آنے پائے۔ مگر مصیبت یہ ہے کہ من نہایت
ہی شہزور اور چنچل چیز ہے۔ چنانچہ اس کے ثبوت میں شریمد بھگوت گیتا اور
یوگ واسشٹ کے دو شلوک سنا دیتے ہیں۔ برہم کے ذکر یا دھیان میں پابند
زنجیر قیدی کی طرح کوئی قید نہیں۔ بلکہ ذکر بھی ہوتا جاتا ہے۔ کہانیاں بھی آتی
جاتی ہیں۔ لطائف و ظرائف بھی ہوتے رہتے ہیں۔ غرض من کو وہ مزا آتا
ہے کہ ناچنے گانے میں بھی کیا آئیگا ۔

فقیر ہرا اپنے تجربے سے کہتا ہے کہ حقیقت میں سادھو سنگ کی کہانیاں
اور لطائف و ظرائف جو لطف رکھتے ہیں۔ وہ لینے سے ہی متعلق ہے۔ بیان
میں نہیں آ سکتے ہیں۔ ہم جو ان صحبتوں میں مزے لیتے ہیں بس کچھ نہ پوچھئے
یہ تو سادھو سنگ تھا گیان کی کتابیں صرف روکھی پھیکی فلسفے کی کتابیں ہی
نہیں ہوا کرتیں۔ دلچسپ اور بامذاق کہانیوں کی صورت میں بھی گیان ہوتا
ہے۔ اور اس کی مثالیں خود میری چہل درویش۔ روحانی کہانیاں۔ گیان حقائق
یوگ واسشٹ اور رامائن وغیرہ ہیں۔ خیر یہ جملہ معترضہ تھا۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ
کہ جس طرح یہ ذکر دلچسپ ہے۔ اسی طرح اس میں یہ بھی عیب نہیں ہے کہ برہم دھیان
کو برطرف کرتا ہے ۔

۱۲۳۔ دھیان بس اتنا رہنا چاہئے کہ آتما گیان سروپ ہے۔ اور جگت

چھوٹتا ہے۔ یعنی کہانیوں وغیرہ سے دھیان میں خلل نہیں آنے پاتا ۞

۱۲۴ - کھیتی بیوپار اور نوکری کرنے شعر و شاعری میں کہنے اور منطق وغیرہ پڑھنے میں مصروفیت سے من کو بےشک اضطراب ہوتا ہے۔ کیونکہ ان صورتوں میں برہم کا یاد رکھنا مشکل ہے ۞

۱۲۵ - کھانے وغیرہ میں تو برہم بچار جاری رکھتے ہوئے بھی آدمی مصروف رہ سکتا ہے۔ اور زیادہ اضطراب نہ ہونے سے جلد تر ہی برہم کی پھر یاد آجاتی ہے ۞

۱۲۶ - پھر یہ بھی یاد رکھو کہ برہم کو بھولنے سے حرج نہیں ہے۔ حرج وپریت بھاونا سے ہے۔ مگر یہاں اس وپریت بھاونا کا وقت نہیں ملتا کیونکہ فوراً ہی پھر یاد آجاتی ہے ۞

۱۲۷ - ہاں اور شغل میں آدمی پھنسے تو یہی بات نہیں کہ کچھ سوچنے کا صرف وقت ہی نہیں ملتا بلکہ اس شغل کی مصروفیت میں برہم بچار ہی جاتا رہتا ہے ۞

برہم کے ذکر و فکر اور دھیان میں بس کرنا اتنا ہوتا ہے کہ دو خیال رکھو۔ ایک تو کہ برہم روپ میں آتما جسم خاکی نہیں ہوں اور دوسرا یہ کہ جگت جھوٹا ہے یعنی کہانیاں وغیرہ جھوٹی رہیں۔ ان میں حرج ہی کیا ہے۔ اگر کہو کہ اسطرح تو کھیتی بیوپار اور نوکری وغیرہ میں شعر شاعری کرنے میں۔ اور بیاسے وشیشٹک یا ویشنوں کی کتابیں پڑھنے میں بھی کیا حرج ہے۔ تو ہمارا جواب ہے کہ تمہارا خیال غلط ہے۔ کیونکہ ان میں مصروفیت اتنی ہوتی ہے کہ برہم یاد نہیں رہتا۔ اور من مضطرب رہنے لگتا ہے۔ اس پر اگر کہو کہ یوں تو کھانا بھی چھوڑ دینا چاہئے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ کھانے میں برہم بچار جاری رہ سکتا ہے۔ یا دم کے دم کو بھولے بھی تو اٹھ کر فوراً وہی

خیال پھر آجاتا ہے ۔ پس ذہن کے برہم کے بھولنے میں کوئی حرج نہیں ہے ۔ حرج بپریت بھاونا میں ہے کہ میں برہم نہیں ۔ جیو ہوں یا جسم خاکی ہوں ۔ کھانے میں بھلا اتنا وقت کہاں گزرنے پاتا ہے کہ برہم بچار کو چھوڑ کر آدمی بپریت بھاونا میں پھنسے ۔ ہاں اور مشغلوں میں ویدانتی پھنس گیا ۔ مثلاً نیائے ویشیشک ۔ یا سانکھ شاستروں کے پڑھنے میں ۔ یا پنچ دیو پوجا وغیرہ میں ۔ تو بے شک برہم بچار کو وقت نہیں ملیگا ۔ اور برہم بچار چھوٹ جائیگا ۔ اسی کو سنت دے کر مضبوط کرتے ہیں ۔

۱۲۸ ۔ اسی لئے شرتی ہے کہ اُسی ایک کو جانو ۔ اور اور باتیں چھوڑ دو ۔ کیونکہ اور باتوں میں تو صرف بانی کا تھکانا ہی ہے ۔

۱۲۹ ۔ کھانا وغیرہ چھوڑ بیٹھنے سے آدمی جب نہیں جیتا ۔ تو اور شاستروں کا پڑھنا چھوڑ کر تم کیوں نہیں جی سکتے ۔ جو اس طرح ہٹ کئے جاتے ہو ۔

اور اشغال سے رکنے کے لئے ہی یہ شرتی ہے کہ اُسی ایک برہم کو جانو ۔ اور اور سب باتوں کو چھوڑ دو ۔ اور باتوں میں ہی غیر کتابوں کا پڑھنا شامل ہے جس سے صرف بانی کا تھکانا ہی ظہور میں آتا ہے اور کچھ نہیں ۔ جو شخص بے مطلب یا یونہی ہر قسم کی کتابیں پڑھتے رہا کرتے ہیں ۔ وہ گیان کے بام بلند پر نہیں چڑھ سکا کرتے ۔ بیچ میں ہی بھٹکتے رہا کرتے ہیں ۔ پس کتابیں پڑھو تو وہ پڑھو جن سے تمہارا گیان مضبوط و مستحکم ہو ۔ نہ کہ اُلٹی بپریت بھاونا پیدا ہو ۔ اسی لئے عقلا کہتے ہیں کہ جب تم یہ مانتے ہو کہ کھانا نہ کھانے تو آدمی زندہ نہیں رہ سکیگا ۔ پھر ہم پوچھتے ہیں کہ اور فضول کتابیں نہ پڑھے تو وہ زندہ کیوں نہیں رہ سکیگا ۔ پس ان کتابوں کو چھوڑو اور ہٹ نہ کئے جاؤ ۔ صرف اُن کتابوں سے کام رکھو جو حقیقت میں کام آتی ہیں ۔ اگر ان کتابوں سے شوق ہے تو بے شک پڑھو ۔ مگر ایسی کتابیں جو تمہیں کسی درجے پہنچائیں نہ کہ گمراہ کر کے راستے ہی میں بھٹکائیں ۔

چھٹی فصل پراربدھ اور بھوگ

اوپر بتایا گیا کہ اور سب باتوں کو چھوڑو اور ایک برہم بچار سے کام رکھو۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ گیانی بھی تو مختلف شغلوں میں مشغول و مصروف دیکھے جاتے ہیں۔ انکی بیترتی بھاونا کیوں نہیں ہو جاتی۔ اسی سوال کو اٹھا کر آچاریہ پراربدھ اور بھوگ کا مضمون لیتے ہیں۔

۱۳۰۔ اگر کہو کہ پھر جنک وغیرہ راج کیونکر کرتے رہے۔ تو جواب ہے کہ گیان کی مضبوطی سے۔ تمہارا بھی گیان ایسا ہی مضبوط ہو تو چاہو جو کچھ پڑھو یا کھیتی وغیرہ کرو ؂

۱۳۱۔ یہ لوگ جگت کے متھیا ہونے کی مضبوط واسنا سے اور پرارابدھ کے ختم ہونے کی خواہش سے اپنے اپنے کرموں کے مطابق بے دقت و تکلیف کام کرتے رہے ہیں ؂

۱۳۲۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ پھر تو آدمی بُرے کام بھی کرے تو کیا حرج ہے۔ یا ہم کہتے ہیں کہ اپنے کرموں کے مطابق کرے بھی تو بھلا ان کرموں کو کون روک سکتا ہے ؂

جنک وغیرہ راج کرتے تھے اور انہیں راج کاج میں بڑی بھاری مصروفیت تھی سوال یہ ہے کہ انہیں بیترتی بھاونا کیوں نہیں ہوئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا گیان نہایت مضبوط تھا۔ باوجود مصروفیت بھی اسیطرح قایم رہتا تھا۔ اگر تمہارا گیان بھی ایسا ہی مضبوط ہے تو پھر چاہے جو کچھ پڑھو یا چاہے جونسا کام کرنے لگو۔ مگر پہلے اپنی حالت اچھی طرح دیکھ لو کہ ان مشغلوں سے تمہارے گیان میں تو فرق نہیں آئیگا۔ جنک وغیرہ کی یہ واسنا

بڑی مضبوط تھی کہ جگت مِتھیا ہے۔ اور وہ جو راج کرتے تھے وہ اُنکے پراربدھ کرموں کا بھوگ تھا۔ اس پراربدھ کے ختم ہونے کی خواہش سے وہ بھوگ بھوگتے تھے کہ جہاں ختم ہوئی اور ہم بدیہہ مکتی کو پہنچے۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ یوں تو آدمی بُرے کام بھی کرنے لگے تو کیا حرج ہے۔ اُچاریہ کہتے ہیں کہ پراربدھ کے بس سے نادانستہ بُرے کام ہوجائیں تو بے شک نہیں کوئی نہیں روک سکتا۔ پر دانستہ نہ کرے۔ کیونکہ یہ اپنے حق میں کانٹے بونے ہیں۔ گیانی اور اگیانی کا بھی فرق بھی ہے۔ دوسرا اور فرق دکھاتے ہیں ۞

۱۳۳- گیانی اور اگیانی دونوں ہی پراربدھ کرم کے بھوگ میں یکساں ہیں فرق یہ ہے کہ مستقل مزاجی سے گیانی تو گھبراتا نہیں۔ اور اگیانی گھبرا جاتا ہے ۞

۱۳۴- راستہ چلتے ہوئے دونوں آدمی یکساں ہی تھکتے ہیں۔ مگر منزل کا جاننے والا قدم اُٹھا کر جلد تر جا پہنچتا ہے۔ اور ناواقف ہمّت ہار کر بیٹھ رہتا ہے ۞

۱۳۵- جسنے آتما کو اچھی طرح پہچان لیا ہے۔ اور اُسکی بپرتیت بھاونا باقی رہی ہے وہ کیا چاہتا ہوا اور کس کے لئے چاہتا ہوا جسم کو تکلیفات میں جلائے ۞

پراربدھ کرموں کا بھوگ گیانی اور اگیانی دونوں ہی کو یکساں بھگتنا پڑتا ہے۔ مثلاً بیماری مفلسی مصیبت وغیرہ۔ یا خوشی دولتمندی وغیرہ۔ مگر فرق یہ ہے کہ گیانی سمجھتا ہے کہ یہ پراربدھ کا بھوگ ہے۔ بھوگنے سے ہی ختم ہوگا۔ اس لئے مستقل مزاجی سے گھبراتا نہیں۔ اگیانی گھبرا جاتا ہے اور اس لئے دُکھ اُٹھاتا ہے۔ اسی کی مسافر کی مثال سے توضیح کرتے ہیں۔ بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ جس شخص نے یہ جان لیا کہ میں گیان سروپ آتما ہوں اور مجھ گیان کے سمندر میں جگت کا نظارہ خواب

کی طرح جھوٹا ہے ۔ وہ کس چیز کی چاہ کرتا ہوا اور کسکے لیے کرتا ہوا اپنے جسم کو فضول
فکر و افکار میں جلائیگا ۔ کیونکہ اُس کی نظر میں ہر شے ہیچ ہے اور ہیچ چیز کی چاہ بھلا کون
کرتا ہے ۔ اسی کو کھو دیتے ہیں ۔

۱۳۶ - جگت کو متھیا سمجھ لیا تو خواہش کی ہوئی چیزیں اور خواہش کرنیوالا
دونوں ہی جھوٹے ٹھیرتے ہیں ۔ یہ نہ رہے تو بے تیل کے چراغ کی طرح
تمام جلا یا خود بجھ نہیں رہتا ۔

۱۳۷ - خیالی منو راج میں ہر چیز کو یہ جان کر کہ اندر جالی ہے کون کس چیز کی خواہش
کرتا ہے ۔ بلکہ ہنستا ہوا سب چیزوں کو چھوڑنا ہی چاہتا ہے ۔

۱۳۸ - صرف بادی النظر میں دلخوش کن بھوگوں میں بچار کرنے والا آدمی
پھنستا نہیں ۔ بلکہ نقص کی نظر سے دیکھکر انہیں چھوڑنا ہی چاہا کرتا ہے ۔

بچار شیل آدمی نے جب یہ اچھی طرح جان لیا کہ جگت جھوٹا ہے تو اس جھوٹے جگت
میں ہی تمام خواہش کی ہوئی چیزیں بھی شامل ہیں اور خود خواہش کرنے والا من
بھی ۔ یہ دونوں ہی جھوٹے ہو کر اچھی طرح نہیں رہا کرتے جسطرح چراغ میں تیل
ہو چکنے تو پھر وہ روشن نہیں رہا کرتا ۔ دیکھو تم نے اپنے خیال میں منو راج رچا یعنی
شیخ چلی کے سے منصوبے باندھے ۔ ان میں ظاہر ہے کہ ہر شے جھوٹی ہے ۔ پھر تم
خواہش کروگے تو کسکی ۔ اُلٹے ہنستے ہوئے خود ہی سب چیزوں کو چھوڑ دوگے یعنیہ
اسیطرح دنیا کے بھوگوں کا حال ہے کہ صرف نظر اوّل میں ہی دلخوش کن ہیں ۔
انجام ہمیشہ بُرا ہے ۔ کیونکہ ہر بھوگ ناپائدار ہے ۔ پھنسے تو انجام میں تکلیف اُٹھاؤگے ۔
کیونکہ وہ رہیگا نہیں ۔ پس یہی ناپائداری کا نقص ہر بھوگ میں دیکھ دیکھ کر
سب سے کنارہ کرنا چاہیے ۔ انہیں بھوگوں کو نمونتاً دکھانے کے لیے یوگ بسشٹھ وا
کے بیراگ پرکرن سے کچھ شلوک نقل کرتے ہیں ۔ اگر اس مضمون کو زیادہ مفصل دیکھنا

چاہتے ہو تو دیکھو میرا یوگ واسشٹ سار جو سادھو میں نکل چکا ہے اور کتاب کی صورت میں اب کر دیا گیا ہے۔

۱۳۹۔ دولت کے کمانے میں دُکھ ہے۔ حفاظت کرنے میں دُکھ ہے۔ خرچ میں دُکھ ہے۔ ناش میں دُکھ ہے۔ غرض ہر طرح دُکھ دینے والی دولت لعنت کے ہی قابل ہے۔

۱۴۰۔ عورتیں گوشت کی گڑیا ہیں۔ ان کا بدن کا پنجر کل کی طرح حرکت کرتا ہے۔ نسوں اور ہڈیوں کی گرہیں بندھی ہوئی ہیں۔ ان میں حسن کیا خاک ہے۔

۱۴۱۔ اس قسم کی کتابوں میں بھوگوں کے نقص مفصل بیان ہوئے ہیں۔ شب و روز ان کا بچار کرنے سے بھلا بھوگوں میں کون پھنستا ہے۔

۱۴۲۔ بھوک سے اذیت پاتا ہوا بھی کوئی زہر اسیطرح نہیں کھایا کرتا جسطرح پیٹ بھر سمجھدار آدمی لذیذ کھانے نہیں کھاتا۔ بلکہ انہیں چھوڑ دینے ہی کی خواہش کیا کرتا ہے۔

بھوگ کی چیزوں میں دولت اور عورتیں سب سے بڑھکر شمار ہوتی ہیں چنانچہ دو شلوکوں میں انہیں کے نقص دکھائے ہیں جو صاف ہیں تشریح کی ضرورت نہیں۔ اس قسم کی کتابیں آدمی بچارتا ہے تو وہ بھوگوں میں نہیں پھنسیگا کیونکہ ان میں دُکھ ہی دُکھ ہے۔ مثلاً آدمی کیسا ہی بھوکا کیوں نہ ہو۔ زہر ملا ہوا کھانا کبھی نہیں کھاتا۔ اسیطرح پیٹ بھرا ہوا سمجھدار آدمی اچھے سے اچھے لذیذ کھانے پر بھی ہاتھ نہیں ڈالتا۔ کیا وجہ کہ جانتا ہے کہ یہ مجھے تکلیف دیگا۔ گیانی کے لئے بھوگوں کا بعینہ یہی حال ہے کہ وہ دانستہ بھوگوں میں نہیں پھنستا۔ اب ناچاری کی حالت لکھتے ہیں۔

۱۴۳ - پراربدھ کے زبردست ہونے سے اگر بھوگوں کی خواہش ہو بھی - تو بھی گیانی بیگاری آدمی کی طرح دکھ پاتا ہوا ہی انہیں بھوگا کرتا ہے ؛

۱۴۴ - کتنے ہی ارشروڈھا والے گیانی بھوگتے ہوئے بھی یہ دکھ محسوس کیا کرتے ہیں کہ ہائے اب تک ہماری پراربدھ ختم نہیں ہوئی ؛

۱۴۵ - یہ دکھ سنساری کا جلاپا نہ سمجھنا چاہئے بلکہ ویراگ ہے - کیونکہ سنساری جلاپے کا باعث بھرم یا وہم ہوا کرتا ہے ؛

۱۴۶ - تمیز کرتا ہوا جو شخص دکھ اٹھاتا ہے وہ تھوڑے سے بھوگ سے ہی سیر ہو جایا کرتا ہے - ورنہ بے حد بھوگ ملیں تو بھی سیری ناممکن ہے ؛

اگر گیانی کے پراربدھ کرم ایسے زبردست ہیں کہ اسے بھوگوں کی خواہش ہوتی ہے - تو وہ بھوگ بھوگتا تو ہے مگر دکھ پاتا ہوا - مثلاً فرض کرو کہ کنبہ بڑا ہے اور آمدنی قلیل - ایسا گیانی ضرور تکلیف محسوس کرے گا اور اسے یہ خیال آئیگا کہ ہائے میری پراربدھ کب ختم ہوگی - مگر اس دکھ کو معمولی سنساری آدمیوں کا تفکرات میں جلنا نہ سمجھنا چاہئے - کیونکہ وہ جگت کو سچا مان کر اپنے جسم اور من کو فکر وافکار میں جلاتے ہیں اور سخت تکلیف اٹھاتے ہیں - گیانی کا دکھ ویراگ کا نتیجہ ہے - سنسار کو سچا سمجھنے کا نہیں کیونکہ اسے آتم اناتم کی تمیز ہے - جانتا ہے کہ دکھ نقشۂ خواب کی طرح جھوٹا ہے اور اسکا دیکھنے والا میں گیان سروپ آتما ساکشی ہوں - مجھے اسکی کچھ لیپ نہیں ہے - اس خیال کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تھوڑے سے بھوگ سے وہ سیر ہو جاتا ہے - مثلاً مفلس گیانی کو دو چار روپے بھی مل جائیں تو وہ قناعت کرتا ہے - اگیانی کا یہ حال نہیں - اسے بے حد بھوگ بھی ملیں تو بھی اوروں کی چاہ کرتا ہے - اور اسیطرح سیر نہ ہو کر دکھ ہی دکھ اٹھاتا رہتا ہے - یہی فرق واضح کرتے ہیں ؛

۱۴۷ - کامی آدمیوں کی کامنائیں بھوگ سے اسیطرح شانت نہیں ہوا کرتیں

جسطرح گھی ڈالنے سے آگ اُٹھتی اور بھڑکا کرتی ہے ؂

۱۴۸ - جان کر بھوگ بھوگے جائیں تو وہ اسیطرح شناختی کے باعث ہوا کرتے ہیں جسطرح جانا پہچانا چور چوری نہیں کیا کرتا بلکہ دوستی کیا کرتا ہے ؂

۱۴۹ - من منضبط ہو تو تھوڑا سا بھی بھوگ ہو - اور اس میں کچھ ایذا دہی بھی نہ ہو - تو بھی تکلیف سابقہ کے لحاظ سے آدمی بہت مانا کرتا ہے ؂

۱۵۰ - مثلاً بند سے چھوٹا ہوا راجہ ایک گانوں سے سیر ہو جاتا ہے اسکے برعکس دشمن نے نہ جسکا ملک دیا ہے نہ خود اسے قید کیا ہے - وہ بڑے راج کو بھی بڑا نہیں مانتا ؂

جسطرح آگ میں گھی ڈالیں تو وہ اور بھڑکتی ہے اسیطرح کامی یا ہوسکار آدمی کو جتنے بھوگ ملتے جائیں اُتنی ہی اس کی ہوس اور بڑھا کرتی ہے - مثلاً روپیہ مل گیا تو مکان چاہتا ہے - مکان مل گیا تو نوکر چاکر - وہ مل گئے تو بگھی گھوڑے - غرض ہوس کی انتہا نہیں ہے - یہ تو اگیانی کا حال تھا - گیانی چونکہ تمیز سے کام لیتا ہے اسلئے اُسے تھوڑے سے بھوگ میں ہی قناعت ہوجاتی ہے - یہ تمیز بڑی چیز ہے - دیکھو چور چوری کرتا ہے - مگر جو اُسے جانتے ہیں کہ چور ہے یعنی اُس کے عزیز اور دوست اُن کی چیزیں تو نہیں چُراتا - اُن سے تو دوستی ہی کرتا ہے - اسیطرح لذتیوں اور بھوگیوں کو جان لو کہ یہ چھوٹے ہیں تو تمہیں تکلیف نہ دیں گے - بلکہ تھوڑے سے بھی ملیں گے تو بھی باعث صبر و شکر و خوشی ہونگے - مثلاً کوئی شخص مفلسی کی مصیبت میں مبتلا رہا ہے - اسے تھوڑا سا روپیہ بھی بہت ہوتا ہے - منضبط من یعنی ایسا من جسپر اپنا اختیار ہے - تھوڑے پر اسطرح خوش ہو جاتا ہے جسطرح کوئی راجہ دشمن کی قید میں ہو اور اُسے آزاد کر کے ایک گانوں دیدیا جائے تو وہ اُسے ہی بہت مانا کرتا ہے - ہاں دشمن نے ملک نہ دیا ہو اور راجہ خود قید میں نہ

پھنسا ہو تو بڑا بھاری راج بھی اس کے لئے بڑی چیز ثابت نہیں ہوتا۔ غرض گیانی بھوگوں کو پرار بدھ کے آدھین سمجھ کر ان سے دق نہیں ہوا کرتا۔ اسی پرار بدھ کی تین قسمیں دکھانے کے لئے مضمون کی بردانہ اعتراض سے اٹھاتے ہیں ٭

۱۵۱۔ اگر کہو کہ بھوگ میں نقص کی نظر کرنے سے جب تمیز یا گیان ہو گیا تو پھر پرار بدھ کرم بھوگوں کی خواہش کیونکر پیدا کر سکیں گے ٭

۱۵۲۔ تو جواب ہے کہ یہ کوئی نقص کی بات نہیں ہے کیونکہ پرار بدھ طرح طرح کی ہوتی ہے۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔ باخواہش۔ بے خواہش۔ اور باخواہش غیر ٭

معترض کہتا ہے کہ آدمی کو جب یہ تمیز یا گیان ہو گیا کہ یہ نقشہائے خواب کی طرح جھوٹے اور ناپائدار ہیں۔ تو پھر بھلا پرار بدھ کرم ایسے گیانی کے من میں بھوگ کی خواہش کیونکر پیدا کر سکتے ہیں۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ یہ اعتراض درست نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے پرار بدھ کرم تین طرح کے ہوتے ہیں۔ اوّل وہ جو اپنی خواہش سے ہوتے ہیں۔ دوسرے وہ جو اپنی خواہش سے نہیں ہوتے۔ تیسرے وہ جو اوروں کی خواہش سے گیانی کو بھوگ بھگواتے ہیں۔ چنانچہ قسم اوّل کی توضیح کرتے ہیں ٭

۱۵۳۔ بدپرہیز۔ چور۔ اور راج محل کے زناکار اپنے نقصان کو جانتے ہوئے بھی پرار بدھ کرموں کے بس سے افعال بد کرتے ہی ہیں ٭

۱۵۴۔ انہیں ایشور بھی ان کے کاموں سے نہیں ہٹا سکتا۔ کیونکہ بھگوان کرشن گیتا میں ارجن سے خود کہتے ہیں ٭

۱۵۵۔ جیسی جیسی ملی ہے فطرت جس کو ویسا ہی عمل کرتا ہے گو گیانی ہو
سب راجع فطرت ہی جہاں میں دیکھے کیا ہو سکتا ہے ضبط سے ای خوشخو

۱۵۶۔ ضرور بالضرور ہونہار کاموں کا بھی اگر علاج ہو سکتا تو راجہ نل بدھشٹر

اور رامچندر جی کو دکھ نہ ہوتا ⁂

۱۵۷- اس بات سے ایشور کی الشیتا میں کچھ فرق نہیں آتا - کیونکہ کام ضرور بالضرور ہونا بھی ایشور ہی کی طرف سے ہے ⁂

خواہش پیدا کرنے والے پرار بدھ کرم مندرجہ ذیل تین مثالوں سے ظاہر ہیں (۱) بدپرہیز بیمار جانتا ہے کہ فلاں شے کھاؤنگا تو بیماری بڑھیگی مگر کسی کے دبانے سے نہیں بلکہ اپنی خواہش سے وہی چیز کھاتا ہے اور تکلیف اٹھاتا ہے ۰ (۲) چور جانتا ہے کہ پکڑا جاؤنگا اور سزا پاؤنگا مگر باینہمہ چوری کرتا ہے ۰ (۳) راجہ کے محل میں اگر کسی شخص کی کسی عورت سے آشنائی ہوگئی ہے - تو ایسے آدمی کو معلوم ہے کہ جہاں راز طشت از بام ہوا اور وہیں مارا گیا - مگر پھر بھی اپنی حرکت سے باز نہیں آتا - دیکھو ان تینوں کو کوئی مجبور نہیں کرتا مگر اپنی خواہش سے ایسے کام کر رہے ہیں جو باعث ہلاکت ہیں - یہاں پرار بدھ ہی مانی پڑتی ہے جسے ایشور بھی نہیں ہٹا سکتا - چنانچہ ایشور مہاراج کا قول گیتا سے نقل کرتے ہیں کہ جیسے جسکی فطرت یا سبھاؤ ہے - باوصف جاننے کے بھی ویسا ہی وہ کیا کرتا ہے - لوگ اپنی پرکرتی یا سبھاؤ کی طرف اسطرح مائل ہوتے ہیں کہ روکے نہیں رکتے - اسی کی توضیح مثال سے کرتے ہیں کہ ہونہار ہو کر رہتی ہے - اگر ایسا نہ ہوتا تو بڑے بڑے راجہ مہاراجہ مثلاً راجہ نل راجہ یدھشٹر - اور مہاراجہ رام چندر جی کو دکھ نہ ہوتا - یہ سب بن باس میں رہے اور انہوں نے سخت تکالیف اٹھائی ہیں - یہ جو کہا کہ ہونہار کو ایشور بھی نہیں ٹال سکتا اس سے ایشور کی قدرت کاملہ میں کچھ فرق نہیں آتا کیونکہ ہونہار بھی تو ایشور ہی کی طرف سے ہے - پرار بدھ کی پہلی قسم بتاکر اب دوسری لیتے ہیں ⁂

۱۵۸- دوسری قسم کے پرار بدھ کرم ایسے ہوتے ہیں کہ آدمی کی اپنی خواہش کا ان میں دخل نہیں - جیسے گیتا میں ارجن کے سوال اور بھگوان کرشن کے

جواب سے ظاہر ہے ؛

۱۵۹- کرتا تحریک کون ہے انساں کو | مصروف جو اسطرح وہ عصیاں میں ہے
گویا کہ کراتا ہے پکڑ کر کوئی | گو چاہ نہیں گناہ تم پھر بھی کرو
۱۶۰- خواہش ہے اسکا نام غصہ ہے یہی | پیدائش جسکی ہے رجوگن سے ہوئی
پاپی بھی بڑا ہے اور بڑ پیٹو بھی | دشمن ہے ایک یہ۔ نہیں اور کوئی
۱۶۱- فطرت سے مقرر ہوا جو کام تیرا | تو اس سے بندھا ہوا ہے ارجن اسجا
پندار سے گر نہ چاہے اسکا کرنا | مجبوراً خود بخود وہ کرنا ہوگا

پہلی قسم کے پیار بدھ کرم ایسے تھے کہ آدمی خود اپنی خواہش سے کرتا تھا۔ دوسری قسم کے ایسے ہوتے ہیں کہ اپنی تو خواہش نہیں۔ مگر ہو کر رہتے ہیں۔ چنانچہ اسکی توضیح گیتا کے شلوکوں سے کرتے ہیں۔ تیسرے ادھیائے میں ارجن بھگوان سے پوچھتا ہے کہ آدمی کو کون تحریک دیکر پاپ کراتا ہے۔ گویا وہ خود تو چاہتا نہیں ہے اور کوئی زبردستی سے پکڑ کر کرا رہا ہے۔ بھگوان جواب دیتے ہیں کہ یہ کام یعنی ہوس ہے۔ جسکے سنسکار جنم جنانتر سے دل میں گھر کیے بیٹھے ہیں۔ اور زبردستی آدمی سے پاپ کراتے ہیں۔ یہی کام پورا نہیں ہوتا تو غصے کی شکل اختیار کرتا ہے۔ غرض بڑا بڑ پیٹو یعنی بڑا کھانے والا ہے کیونکہ کامنا کبھی کسی شے کی نہیں ہو سکتی۔ بڑا پاپی اس لئے ہے کہ ہر قسم کے پاپ یہی کراتا ہے۔ سخت دشمن اس لیے ہے کہ آدمی کو سخت نقصان پہنچاتا ہے۔ یہ دو شلوک تیسرے ادھیائے سے نقل کر کے اٹھارھویں ادھیائے کا ساٹھواں شلوک دیتے ہیں کہ اے ارجن فطرت یعنی پہلے جنموں کے سنسکاروں سے جنہیں پیار بدھ کا نام دیا جاتا ہے تیرا جو کام یعنی میدان جنگ میں لڑنا مقرر ہو چکا ہے۔ تو اس سے بندھا ہوا ہے یعنی تیری طبیعت قدرتاً اسی طرف مایل ہے۔ اگر تو میری بات نہیں مانتا اور اپنے

پند از یعنی جا ہے اصل سے یہی کہے جائیگا کہ میں لڑونگا نہیں - تو تیری طبیعت تجھے خود مجبور کریگی اور چاروناچار بلا خواہش خود تجھے لڑنا پڑیگا - غرض دوسرے قسم کے پراربدھ کرم ایسے ہوتے ہیں کہ آدمی گو خود نہ چاہے مگر وہ مجبوراً کرنے پڑتے ہیں اب تیسری قسم کے پراربدھ کرم لیتے ہیں ✤

۱۶۲ - نہ تو اپنی خواہش سے اور نہ یہ کہ اپنی خواہش سے نہیں بلکہ دوسرے کی خواہش سے جو سکھ دُکھ بھوگنے پڑتے ہیں - وہ تیسری قسم کے پراربدھ کرموں کا نتیجہ ہیں ✤

پراربدھ کرم دو قسموں کے دکھائے گئے - ایک وہ جو خواہش پیدا کر کے سکھ دُکھ کے بھوگ کا باعث ہوتے ہیں - دوسرے وہ کہ آدمی نہیں بھی چاہتا تو بھی زبردستی اُسے بھوگ دیتے ہیں - تیسری قسم کے وہ ہیں کہ اپنی چاہنے یا نہ چاہنے کا اُن میں دخل نہیں ہے بلکہ کسی دوسرے شخص کے چاہنے سے سکھ دُکھ بھوگنے کا باعث ہوتے ہیں - مثلاً برادری میں کسی کے گھر شادی ہے - آدمی چاہے یا نہ چاہے - اُس کی خواہش سے اُس کے گھر جا کر کام کرنا اور دعوت کھانی پڑتی ہے - بیان بالا سے ثابت ہے کہ گیان ہونے پر بھی پراربدھ کرم گیانی کے دل میں بھوگ کی خواہش پیدا کر سکتے ہیں ✤

ساتویں فصل گیان اور پراربدھ بھوگ متضاد نہیں ہیں

اوپر بیان ہوا کہ گیان ہونے پر بھی پراربدھ کرم گیانی کے من میں بھوگ کی خواہش پیدا کر سکتے ہیں - اس پر قدرتاً اعتراض اُٹھتا ہے کہ پھر گیانی اور اگیانی میں فرق ہی کیا رہا

دونوں ہی یکساں بھوگوں کے بندے ہے۔ اس لئے آچاریہ گیانی اور اگیانی
دونوں کے بھوگ کا فرق دکھاتے ہیں۔ اور مضمون کی پرواز معترض کے اعتراض
سے اُٹھاتے ہیں۔ معترض کہتا ہے کہ اگر گیانی کے من میں بھی خواہش اُٹھتی رہتی ہے تو
۱۹۳ - شرتی یہ کہہ کر کہ "کیا چاہتا ہوا" خواہش کا نہ رہنا کیوں بتاتی ہے۔
اسکا جواب یہ ہے کہ شرتی خواہش کا نہ رہنا تو نہیں بتاتی۔ صرف
بُھنے ہوئے بیج کی طرح خواہش کا بادھ یعنی بیکار رہ جانا بتاتی ہے ؛
۱۹۴ - جسطرح بُھنے ہوئے بیج درخت پیدا نہیں کر سکتے ویسطرح گیانی کی خواہشوں کو
ہم مانتے ہیں۔ کہ مت سمجھی جاکر وہ کچھ کام نہیں کرتیں ؛
شرتی جسکی تشریح اوپر سے چلی آتی ہے وہی ہے کہ اگر پُرش باہمیت آتما کو جانے کہ یہ
میں ہوں۔ تو کیا چاہتا ہوا اور کس لئے چاہتا ہوا جسم کو جلائے۔ اس پر اعتراض
ہے۔ کہ تم کہتے ہو کہ گیانی کے من میں خواہشیں اُٹھتی رہتی ہیں اور شرتی ان لفظوں
سے کہ "کیا چاہتا ہوا" خواہشوں کا نہ رہنا بتاتی ہے۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کے
یہ معنی نہیں ہیں کہ گیانی کے من میں خواہشیں نہیں رہتیں۔ بلکہ اُن کا بادھ ہو جاتا
ہے۔ یعنی گیانی انہیں جھوٹا سمجھتا ہے اور وہ اسیطرح بیکار رہ جاتی ہیں۔ جیسے
بیج کو بھون لیا جائے تو پھر وہ درخت پیدا نہیں کر سکتا۔ ناظرین کو خیال ہے کہ
ریگ میں نظارہ سراب کو جھوٹا جان بھی لیا جائے۔ تو بھی وہ نظر سے غائب نہیں
ہو جاتا بلکہ نظر آتا رہتا ہے۔ سوامی وویکانند نے اپنا بیتا واقعہ لکھا ہے کہ صحرائے سندھ میں
انہیں سراب نظر آیا اور اسکے پیچھے دوڑ کر تکلیف اُٹھائی۔ معلوم ہو گیا تو اسے سراب تو سمجھا
لیکن نظر وہ برابر آتا رہا۔ ہاں سراب کو سراب جان کر آدمی اسکی طرف دوڑتا اور
دکھ نہیں اُٹھاتا۔ اسیطرح گیان ہونے پر خواہشیں رہتی تو کیوں نہیں۔ کیونکہ گیانی
کے پرارابدھ کرم ہنوز باقی ہیں۔ اور جبتک جسم برقرار ہے کھانے پینے اور دیگر ضروریات کی

خواہشیں بھی برابر باقی رہینگی۔ مگر جھوٹی سمجھی جاکر بیکار ہو جاتی ہیں۔ اسی کی توضیح کرتے ہیں ٭

۱۶۵۔ اگر بھوگ بھنا ہوا بیج درخت پیدا نہ کرے تو بھی کھانے کے کام تو آتا ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ گیانی کی خواہش تھوڑا بھوگ پیدا کرتی ہے نہ کہ بھوگنے کی ہوس ٭

۱۶۶۔ گیانی کو بھوگ دیکر پرار بدھ کرم ناش ہو جاتا ہے۔ اگیانی کو بھوگوں کے سچا ہونے کے وہم سے الٹی ہوس پیدا ہوتی ہے ٭

۱۶۷۔ اس وہم کی صورت یہ ہے کہ بھوگوں کا ناش نہ ہو۔ روز مرہ بڑھتے رہیں۔ ان میں خلل راہ نہ پائے۔ انہیں سے میں بابرکت ہوں ٭

۱۶۸۔ اس وہمیہ فکر و افکار کے زہر کا علاج یہ گیان ہے کہ جو ہونہار نہیں وہ کبھی نہیں ہوتا۔ اور جو ہونہار ہے وہ ہو کر رہتا ہے ٭

اوپر گیانی کی خواہش کو بھنے ہوئے یعنی بیکار بیج سے تشبیہ دی تھی۔ اس پر معترض کہتا ہے کہ مانا۔ بھنا ہوا بیج درخت پیدا نہ کرے مگر بیکار نہیں کیونکہ کھانے کے کام آتا ہے آچاریہ کہتے ہیں کہ بے شک۔ اسیطرح گیانی کی خواہش بھی تھوڑا سا بھوگ پیدا کرکے شانت ہو جاتی ہے۔ اسیطرح اور بھوگوں کی ہوس پیدا نہیں کرتی جسطرح بھوگوں کو سچا ماننے کے وہم سے اگیانی کو ہوا کرتی ہے کہ ان بھوگوں کا ناش نہ ہو۔ دن دن بڑھیں۔ کبھی خلل نہ آئے۔ میں دھنیہ ہوں کہ مجھے یہ بھوگ مل رہے ہیں۔ ان توہمات باطل کا علاج یہ یقین واثق ہے کہ جو ہونے والا کام ہے وہ ہو کر رہتا ہے۔ اور جو ہونہار نہیں وہ کبھی ہوتا نہیں۔ پھر کیوں فکروں میں من کو جلایا۔ غرض گیانی بھوگوں کے فکروں میں پھنستا نہیں۔ اگیانی پھنس جاتا ہے۔ گیانی کے نہ پھنسنے کی وجہ بیان کرتے ہیں ٭

۱۶۹۔ دونوں کے بھوگ یکساں ہونے پر بھی اگیانی کو تو ہوس ہوتی ہے اور گیانی کو نہیں۔ ناممکن چیزوں کے فکر سے وہمی چکر آدمی کو ہوس ہی ہوا کرتی ہے ٭

١٧٠ - بھوگ کو جھوٹا جان لیا تو انہیں نہ پائیدار سمجھ کر گیانی بھوگتا ہوا بھی سنکلپ
نہیں کرتا۔ بھلا ہوس تو کیسی ۔

١٧١ - جگت کو خواب کے اندر جال کی طرح ناقابل فکر اور آنکھوں کے سامنے ناش
ہوتا ہوا دیکھ کر گیانی اس میں پھنس کیونکر سکتا ہے ۔

بھوگ گیانی اور اگیانی دونوں کو یکساں ملتے ہیں۔ اگیانی کو انکی الٹی ہوس ہوتی ہے
اور وہم باطل میں پھنسکر یہ سوچتا رہتا ہے کہ مجھے یہ بھی مل جائے۔ وہ بھی مل جائے
جو ناممکن محض ہے۔ اسی لئے زندگی تلخ ہو جاتی ہے۔ گیانی ان بھوگوں کو یقیناً
خواب کی طرح جھوٹا اور اسی لئے ناپائدار جانتا ہے۔ پس وہ بھوگتا ہوا بھی انکی
نسبت سنکلپ یعنی ملنے نہ ملنے کا خیال نہیں کرتا۔ ہوس تو کیسی۔ اس کے لئے
جگت خواب کا سا اندر جال ہے کہ سوچنے میں نہیں آسکتا۔ نقشے آنکھوں کے
سامنے پیدا ہوتے ہیں۔ اور مٹ جاتے ہیں۔ یہ سوچ میں کس کے آسکتے ہیں
پس گیانی کو ان جھوٹے نقشوں میں پھنسنا کیونکر ہو سکتا ہے۔ اسی خیال
کے مضبوط کرنے کی تجویز بتاتے ہیں ۔

١٧٢ - آدمی اپنے خواب کو بھی پیشکش دیکھتا ہے اور اپنی بیداری
کو بھی ہوشیاری کے ساتھ ہر روز ان دونوں کو بار بار سوچنا چاہئے ۔

١٧٣ - عرصے تک انکی یکسانیت اگر سوچی جائے۔ تو بیداری کے سچے ہونے کا
خیال چھوٹ جائیگا۔ اور پہلے کی طرح پھنسنا نہیں رہیگا ۔

١٧٤ - یہ جگت اندر جال کا تماشہ ہے کیونکہ اسکی رچنا سوچی نہیں جا سکتی
یہ بات یاد رہے تو پرارابدھ کے بھوگ لینے میں حرج ہی کیا ہے ۔

خواب اور بیداری دونوں آدمی کے انوبھو سدھ ہیں۔ ان دونوں کا مقابلہ
روز مرہ کیا جائے۔ تو عرصے تک ایسا کرنے سے دونوں حالتیں یکساں معلوم

ہونے لگینگی اور یہ خیال اُٹھ جائیگا کہ بیداری تو سچی ہے اور خواب جھوٹا ہے۔ جہاں بیداری کے سچے ہونیکا خیال رفع ہوا پھر اس کے بھوگوں میں پہلے کی طرح پھنساؤ نہیں رہیگا اور جگت پرتیکش اندر جال کا سا تماشہ نظر آنے لگیگا۔ یہ بھی یوں ہی۔ کیا وجہ کہ جگت کی رچنا ناقابل فکر ہے۔ کوئی یہ معمہ نہ اب تک حل کرسکا ہے نہ آگے کرسکیگا۔ جب یہ ذہن میں بیٹھ گیا کہ جگت جھوٹا تماشہ ہے تو پھر پراربدھ کے بھوگ لینے میں حرج یا نقصان ہی کیا ہے۔ گیان ہوجانا اور پراربدھ کا بھوگنا باہم متضاد باتیں نہیں ہیں۔ جن سے آدمی ڈرے۔ چنانچہ دکھلاتے ہیں ؛

۱۷۵۔ گیان کا مطلب صرف یہ یاد رکھنا ہے کہ جگت اندرجال ہے۔ اور پراربدھ کا یہ کہ جیو سکھ دکھ بھوگے ؛

۱۷۶۔ علیحدہ شئے ہونے کے لحاظ سے گیان اور پراربدھ باہم متضاد نہیں ہیں کیونکہ جاگتا ہوا آدمی بھی تو اندرجال کا تماشہ مزے لے لیکر دیکھا کرتا ہے ؛

۱۷۷۔ جگت کو سچا مان کر پراربدھ کا بھوگ بتایا جائے تو بے شک۔ گیان پراربدھ کا متضاد ٹھہرے۔ صرف بھوگ سے تو جگت سچا نہیں بتایا جاتا ؛

۱۷۸۔ خواب کی جھوٹی چیزوں سے بھی تو پورا پورا بھوگ مہیا ہوجاتا ہے۔ یہی حال بیداری کی جھوٹی چیزوں کے بھوگ مہیا کرنے کا سمجھو ؛

۱۷۹۔ اگر گیان جگت کا نظر آنا بند کردے تو بے شک پراربدھ کا متضاد ہوگا۔ مگر جھوٹا سمجھنے سے جگت اُڑ اتو نہیں جاتا ؛

۱۸۰۔ لوگ بھی تو تماشے کو جڑ مول سے اُڑاتے نہیں بلکہ صرف اتنا سمجھ لیتے ہیں کہ اندرجال ہے۔ اسیطرح گیانی کے لیے پراربدھ کا بھوگ جڑ مول سے نہ اُڑ کر صرف اندرجال رہجاتا ہے ؛

دیکھو گیان کا مطلب یہ ہے کہ جگت سچا نہیں جھوٹا نظر آئے۔ اور پرار بدھ کا یہ کہ جیو
سکھ دُکھ بھوگے۔ چونکہ اسطرح گیان اور پرار بدھ دونوں کے بِسئے الگ الگ ہیں۔
اسواسطے نتیجہ یہ نہیں نکلتا کہ دونوں یعنی گیان اور پرار بدھ باہم متضاد چیزیں ہیں۔
اور ایک کے ہونے دوسرا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جاگتا ہوا آدمی اندر جال کا تماشہ دیکھے
تو گو اُسے معلوم ہے کہ یہ سب کچھ جھوٹا ہے تو بھی مزے لیکر دیکھے جاتا ہے۔
اسطرح گیانی کو پرار بدھ کے بھوگوں کو جھوٹا سمجھتا ہے مگر بھوگ لیتا ہے۔ ہاں جگت
کو سچا مان کر پرار بدھ ہم بناتیں تو بے شک گیان پرار بدھ کا متضاد ٹھیرے۔ مگر صرف
پرار بدھ کے بھوگوں جیسے بھوگ سے تو جگت کا سچا ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ
خواب میں بھی سکھ دُکھ کا بھوگ ہوتا ہے۔ اس بھوگ سے خواب کو سچا تو کوئی
تسلیم نہیں کرتا۔ بعینہ اسیطرح بیداری کے بھوگ گیانی کی نظر میں جھوٹے ہوتے ہیں۔
اگر گیان سے جگت نظر آنا بند ہو جائے تو بے شک یہ گیان پرار بدھ کا متضاد
ہوگا۔ کیونکہ جب کچھ نظر ہی نہ آئیگا تو بھوگ کیسے۔ مگر ہم تو یہ کہہ رہے ہیں کہ گیان
کی حالت میں جگت جھوٹا نظر آتا رہتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکلتا کہ جگت
جڑ مول سے اُڑ گیا اور اب نظر ہی نہیں آتا۔ اندر جال کا تماشہ تم دیکھتے ہو۔ بیداری
میں یہ تو نہیں ہوتا کہ جھوٹا تماشہ تمہیں نظر ہی نہ آئے۔ ہاں صرف اتنا سمجھ لیتے ہو
کہ یہ نظارے سچے نہیں ہیں جھوٹے ہیں۔ اسیطرح جس شخص کی گیان کی آنکھیں کھُل گئی
ہیں۔ اس کے لیئے جگت کا جھوٹا نظارہ اور پرار بدھ کے بھوگ جڑ مول سے اُڑ
نہیں جاتے۔ بلکہ وہ انہیں متھیا سمجھکر بھوگتا ہے۔ غرض گیان کے ساتھ پرار بدھ
کا بھوگ رہ سکتا ہے۔ دونوں باہم متضاد نہیں ہیں۔ اس پر معترض کہتا ہے ؎
۱۸۱ اشٹرنی کی مناوی ہے کہ جب سب جگت اسکی آتما ہو جاتا ہے تو کون کس سے
کسکو دیکھے۔ کسکو سونگھے۔ کس کو کہے وغیرہ وغیرہ ؎

۱۸۲۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوئی کو مٹا کر ہی گیان ہوا کرتا ہے۔ پھر گیانی کو پراربدھ کا بھوگ کیونکر ممکن ہے ✽

برہدارنیک میں آتا ہے کہ گیان جب ہو جاتا ہے تو آدمی کو سب کچھ آتم روپ نظر آتا ہے۔ ذات احد رہ گئی تو کون یعنی دیکھنے والا کس سے یعنی آنکھ اندریہ سے کس کو یعنی کس شئے کو دیکھے۔ مطلب یہ کہ عالم و علم و معلوم کی تری پٹی اڑ کر ایک غیر محدود ہستی کا بھان ہوتا ہے اور کچھ نہیں۔ اسی طرح شرتی نے تمام کرم اندریوں۔ گیان اندریوں۔ اور انتہ کرنوں کو لیا ہے۔ مثلاً سونگھنے۔ بولنے۔ سوچنے وغیرہ وغیرہ۔ معترض کہتا ہے۔ اس شرتی سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ گیان کی حالت میں دوئی کی نموداری نہیں رہا کرتی۔ تم کیسے کہتے ہو کہ جگت اور پراربدھ کے بھوگوں کی جھوٹی نموداری جاری رہتی ہے پس گیان ہو کر پراربدھ کا بھوگ ناممکن محض ہے۔ اس اعتراض کا جواب یوں شروع کرتے ہیں

۱۸۳۔ یہ شرتی سشپتی کے بارے میں ہے یا موکش کے بارے میں۔ اس سوال کا فیصلہ اُتر سیا لنا کے ایک سوتر میں واضح طور پر کیا گیا ہے ✽

۱۸۴۔ اگر موکش کے بارے میں مانی تو یاگیہ ولکیہ وغیرہ کا آچاریہ ہونا نہیں بن سکتا۔ کیونکہ دوئی نظر آتی رہی تو وہ گیانی نہیں۔ اور اگر نہیں آتی رہی تو اپدیش کیونکر کر سکتے ہیں ✽

۱۸۵۔ اگر کہو کہ نربکلپ سمادھی کی حالت میں دوئی چونکہ نظر نہیں آتی اس لئے وہی گیان کی حالت ہے۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ سشپتی کو گیان کی حالت کیوں نہ مانا جائے ✽

۱۸۶۔ اس پر کہو کہ سشپتی میں آتما کا گیان نہیں رہتا۔ تو تمہارے ہی کہنے سے یہ ثابت ہوا کہ گیان کے معنی آتما کے گیان کے ہیں نہ دوئی کے بھولنے کی ✽

۱۸۷ — اب اگر یہ کہو کہ گیان دونوں سے مل کر ہی بنتا ہے۔ تو گیانی گھڑوں
وغیرہ جڑ چیزوں کو دوئی کا علم نہیں ہوتا۔ اس لیئے آدھا گیانی ہو جاتا تو
انہیں بھی ماننا پڑیگا۔

۱۸۸ — پھر تمہارے گیان میں تو مچھروں وغیرہ کی آواز سے خلل بھی راہ پا جاتا ہے۔
گھڑوں وغیرہ جڑ چیزوں کو جو گیان ہوا وہ تمہارے گیان سے بڑھیا
بہتر ہے۔

معترض نے جو یہ شرتی اعتراضاً سنے میں پیش کی تھی کہ گیانی گیان کی حالت میں یہ کچھ نہیں
دیکھنا سننا وغیرہ یعنی اس کے لیئے دوئی اُڑ جاتی ہے۔ آچاریہ پوچھتے ہیں کہ تم
اس شرتی کو موکش کے بارے میں مانتے ہو یا سشپتی کے بارے میں۔ اگر کہو کہ موکش
کے بارے میں تو یاگیہ ولکیہ وغیرہ کوئی بھی گیانی نہیں مانا جا سکتا۔ کیا وجہ کہ اگر یہ
مانا کہ انہیں دوئی نظر آتی تھی تو تمہارے ہی قول کے مطابق وہ گیانی نہیں ہو سکتے
اور اگر یہ مانا کہ انہیں دوئی نظر نہیں آتی تھی تو بھلا وہ کسی شخص کو گیان اپدیش
کیونکر کر سکتے تھے۔

اس پر اگر کہو کہ گیان کی حالت نربکلپ سمادھی کی سمجھنی چاہئے جس میں
دوئی نہیں رہتی تو ہم کہتے ہیں کہ سشپتی میں بھی تو دوئی نہیں رہتی اسے بھی گیان کی
حالت سمجھو۔ اس پر اگر کہو کہ سشپتی بیہوشی کی حالت ہے۔ اس میں آتم گیان یا
اپنا گیان نہیں رہتا۔ اس لیئے موکش یا گیان کی حالت نہیں مانی جا سکتی۔ تو ہم کہتے
ہیں کہ پھر موکش کی حالت آتم گیان ٹھیرا نہ کہ دوئی کا نہ رہنا۔ اس پر اگر یہ کہو کہ
آتم گیان اور دوئی کا نہ رہنا دونوں مل کر گیان کی حالت ہیں نہ کہ صرف آتم گیان
تو ہمارا جواب ہے کہ گھڑے وغیرہ جڑ چیزوں کو دوئی کا علم مطلق نہیں ہوتا۔ آدھا
گیانی انہیں بھی مانو اور اپنے سے بہتر جانو۔ کیونکہ تمہارے گیان میں تو مچھر کے بھنبھنانے

سے خلل بھی آجاتا ہے اور کتنا ہی عمل کیوں نہ ہو انکی سمادھی کبھی نہیں کھلتی - اس مذاقیہ جواب پر کھنڈن کا خاتمہ کر کے اب سدھانت دیتے ہیں ؞

۱۸۹ - اب اگر کہو کہ صرف آتما کا گیان ہی گیان ہے - تو عمر دراز خوش رہو - اور یہ کہو کہ چنچل من روکنا تو ضروری ہے تو ہم کب کہتے ہیں کہ نہ روکو ؞

۱۹۰ - یہ ہمیں بھی منظور ہے - کیونکہ جگت کا جھوٹا نظر آنا ہی ہم گیان ثابت کرتے چلے آتے ہیں پس شرتی میں جو یہ کہا ہے کہ "کیا چاہتا ہوا" اسکے معنی یہ ہوئے کہ گیانی چاہتا ہوا بھی اگیانی کیطرح چاہنا نہ کرے ؞

معترض کو لاچار ہو کر ماننا پڑتا ہے کہ آتم گیان ہی گیان ہے - نہ کہ دوئی کا نہ رہنا آچاریہ کہتے ہیں کہ یہی ہم مانتے ہیں - اس پر معترض کہتا ہے کہ چت کا روکنا تو پھر بھی ضروری ہے تاکہ نام و صورت والی اشیا یعنی دوئی کی طرف نہ دوڑے اسکا جواب ہے کہ بے شک روکو - اس روکنے کے معنی بس یہی ہیں کہ جو دوئی نظر آرہی ہے اُسے متھیا یعنی جھوٹا سمجھو - نہ یہ کہ نمودار کے بالکل اڑا دینے کے فکر میں رہو - پس شرتی میں جو یہ کہا گیا ہے کہ آتم گیانی "کیا چاہتا ہوا جسم کو جلائے" - اسکے معنی یہ ہوئے کہ خواہش کرتا ہوا بھی اگیانیوں کی طرح خواہش نہ کرے - یعنی اشیوں کو سچا جان کر اُن میں نہ پھنسے - اسی کی توضیح کرتے ہیں ؞

۱۹۱ - چاہ اگیان کا نشان ہے - مگر گیانی میں ہو تو کچھ حرج نہیں - یہ دونوں باتیں ہی اشیوں کو سچا جاننے یا نہ جاننے سے ممکن ہیں ؞

۱۹۲ - جگت کے متھیا ہونے کی طرح چونکہ گیانی اپنے آپ کو اسنگ دیکھتا ہے - اس لئے شرتی میں کہا گیا ہے "کس کے لیئے کامنا کرتا ہوا" اس شرتی کا مطلب یہ ہے کہ بھوگتا یعنی بھوگنے والا وجود سے عاری ہے + اشیوں کو سچا جانکر انکی چاہ کرنی اگیان ہے - لیکن اشیوں کو جھوٹا جانکر بیپرواہ رہکے

بس سے گیانی کو اگر کبھی چاہ ہو تو کچھ حرج نہیں ہے۔ کیونکہ اندرجال کو اندرجالی جان کر کوئی جھوٹا تماشہ دیکھے تو اس سے کچھ نقصان نہیں ہو سکتا۔ پس دونوں ہی باتیں ہو سکتی ہیں یعنی چاہ اگیان کا بھی نشان ہے اور گیانی کو بھی ہو سکتی ہے۔ فرق صرف بشیوں کے سچا اور جھوٹا سمجھنے کا ہے۔ یہ تو شرتی کے ان الفاظ کے معنی ہوئے کہ "کیا چاہتا ہوا"۔ اب ان الفاظ کے معنی لیجئے کہ "کس کے لئے چاہتا ہوا"۔ آچارج کہتے ہیں کہ گیانی جگت کے متھیا ہونے کی طرح اپنے آپ کو اسنگ یعنی بے لوث دیکھتا ہے۔ جیسے محض گیان سروپ ہونے کی وجہ سے بشیوں سے کسی قسم کا تعلق نہیں ہے۔ پس وہ کامنا یا چاہ کرے تو کس کے لئے کرے۔ کیونکہ بھوگتا گیان سروپ آتما نہیں ہے جسے وہ اپنا آپ سمجھتا ہے۔ اور جڑ شے بھوگتا ہو سکتی نہیں۔ پس جڑ موُل سے بھوگتا کا ابھاؤ ہے ٭

آٹھویں فصل بھوگتا کے متعلق بحث

اوپر آچاریہ نے کہا کہ جگت کے متھیا ہونے کی طرح گیانی آتما کو اسنگ دیکھتا ہے۔ اس اسنگ ہونے کی وجہ سے ہی آتما بھوگتا نہیں ہو سکتا۔ اس پر معترض اعتراض اٹھاتا ہے اور اپنے اعتراض کی سند میں شرتی دیتا ہے ٭

۱۹۳۔ شرتی نقارے کی چوٹ کہتی ہے کہ خاوند کی خاطر خاوند پیارا نہیں ہوتا۔ بیوی کی خاطر بیوی پیاری نہیں ہوتی وغیرہ وغیرہ بلکہ جو پیارا ہے وہ آتما کی خاطر پیارا ہے ٭

برہدارنیک اپنشد میں جہاں یاگیہ ولکیہ نے میتریی کو اپدیش دیا ہے وہاں آتما

کہ خاوند کی خاطر خاوند پیارا نہیں ہوتا بلکہ آتما کی خاطر خاوند پیارا ہوتا ہے۔ اسی طرح جو جو پیاری چیزیں ہیں ان کی نسبت بتایا ہے کہ وہ اُن چیزوں کی خاطر پیاری نہیں بلکہ آتما کی خاطر پیاری ہیں۔ (دیکھو برہدارنیک اُپنشد) معترض کہتا ہے کہ پیاری چیزوں کا بھوگتا شرتی آتما کو صاف صاف بتا رہی ہے۔ تم کیسے کہتے ہو کہ آتما بھوگتا نہیں۔ اس اعتراض کا جواب دینا شروع کرتے ہیں۔

۱۹۵- تم بھوگتا کوٹستھ کو بتاتے ہو۔ یا چد آبھاس کو۔ یا دونوں کو ملا کر۔ کوٹستھ تو اسنگ ہونے کی وجہ سے بھوگتا ہو نہیں سکتا۔

۱۹۶- اگر کہو کہ بکار کے خیال کے تابع ہونے سے آبھاس بکاری ہو سکتا ہے۔ تو یاد رہے کہ بے ادھشٹھان وہم تن تنہا ٹھہر نہیں سکتا۔

۱۹۷- پس دنیا میں دونوں کو ملا کر ہی بھوگتا کا نام دیا جاتا ہے۔ ایسے آتما سے شروع کر کے شرتی میں کوٹستھ کو باقی رکھا گیا ہے۔

آچاریہ معترض سے پوچھتے ہیں کہ تم جو آتما کو بھوگتا بتاتے ہو اور سند میں شرتی پیش کرتے ہو۔ سو آتما کے معنی تم کیا سمجھتے ہو۔ آیا کوٹستھ یعنی شدھ گیان۔ چد آبھاس یعنی بدھی میں عکس۔ یا دونوں کا مجموعہ۔ ان میں سے کوٹستھ شدھ گیان سروپ ہونے کی وجہ سے اسنگ ماننا پڑتا ہے۔ وہ تو بھوگتا ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ سکھ دکھ کی لوث کو بھوگ کا نام دیا جاتا ہے۔ کوٹستھ کو اسنگ یعنی بالوث بتانا اور پھر سکھ دکھ کی لوث ساتھ بتانی متضاد امر ہے۔ آبھاس بے شک بکاری ہو سکتا ہے۔ مگر آبھاس کا انحصار کوٹستھ پر ہے کیونکہ بھرم یا وہم جہاں ہوگا اسکا ادھشٹھان ضرور ہونا چاہئے۔ بے ادھشٹھان وہم نہیں ہوا کرتا۔ اس لئے اکیلا آبھاس بھی بھوگتا نہیں مانا جا سکتا۔ وہ جب ملیگا کوٹستھ کے ساتھ ہی ملیگا۔ پس دنیا میں دونوں یعنی کوٹستھ اور آبھاس کو ملا کر ہی بھوگتا کا نام دیا جاتا ہے۔ شرتی میں اسی طرح کے

مرکب آتما سے شروع کر کے آخر میں کوٹستھ پر آ کر مضمون کو ختم کیا گیا ہے یعنی مرکب آتماؤں کو وہیہ بنا کر کوٹستھ کو آتما بتایا ہے جو بھوگتا نہیں ہے - چنانچہ اسی کی توضیح کرتے ہیں ۔

۱۹۸ - برہدارنیک میں یہ سوال کرنے پر کہ کونسا آتما ہے - یاگیہ ولکیہ جنک کو اپدیش دیتے ہوئے بگیان مے سے شروع کر کے آتما کے اسنگ ہونے پر مضمون ختم کرتا ہے ۔

۱۹۹ - ائیتریہ اُپنشد میں بھی اس سوال پر کہ آتما کونسا ہے - سب جگہ آتما کا بچار کر کے اور مرکب آتماؤں سے شروع کر کے کوٹستھ ہی شرتی میں باقی رکھا گیا ہے ۔

۲۰۰ - جھوٹا بھوگتا اگیان سے اپنے آپ میں کوٹستھ کا سچا ہونا مفہوم کر کے اور اپنے آپ کو سچا بھوگتا مان کر یہ خیال کبھی نہیں چھوڑتا ۔

۲۰۱ - شرتی نے صرف عوام النّاس کا یہ خیال بیان کر دیا ہے کہ بھوگتا اپنے بھوگ کی خاطر خاوند بیوی وغیرہ کو عزیز رکھتا ہے ۔

برہدارنیک میں جہاں جنک یاگیہ ولکیہ سے یہ سوال کرتا ہے کہ کونسا آتما ہے تو یاگیہ ولکیہ مضمون یوں شروع کرتا ہے کہ جو بگیان مے پران میں حرکت کرتا ہے اور ختم یوں کرتا ہے کہ یہ پُرش اسنگ ہے - اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بگیان مے وغیرہ جھوٹے آتما ہیں اور کوٹستھ سچا آتما - یعنیہ یہی حال ائیتریہ اُپنشد کی شرتی کا ہے - اس سے ثابت یہ ہوا کہ بھوگتا اگیانی جیو ہے جو کوٹستھ کی سچائی اپنے آپ میں اگیان سے مفہوم کرتا ہے اور اپنے آپ کو حقیقی بھوگتا گردانتا ہے - حالانکہ نہ وہ خود سچا ہے نہ اسکا بھوگتا ہونے کا خیال سچا ہے - لہٰذا شرتی کا یہ بتانا کہ خاوند کی خاطر خاوند پیارا نہیں ہوتا - آتما کی خاطر پیارا ہوتا ہے - یہ قول عوام النّاس کے

پہلے نظر سے ہے کہ بھوگتا اپنے بھوگ کے لئے چیزوں کو عزیز مانتا ہے - نہ خود چیزوں کی خاطر - اس سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ شرتی کوٹستھ یعنی اصلی آتما کو بھوگتا بتا رہی ہے - وہ اسنگ ہونے کی وجہ سے بھوگتا ہو ہی نہیں سکتا - بھوگتا مرکب جھوٹا آتما ہے - جو کوٹستھ اور چداآبھاس کا مجموعہ ہے اور بدھی کی اُپادھی کے ساتھ ہے - اسی کو عوام النّاس آتما سمجھ بیٹھے ہیں شرتی نے جس مطلب سے اسے لیا ہے وہ بتاتے ہیں ؛

۲۰۲ - بھوگ بھوگتا کے تابع ہیں - اس لئے بھوگوں سے نظر ہٹا کر پردھان بھوگتا میں محبت کرنی چاہئے - یہ شرتی کا مطلب ہے ؛

۲۰۳ - جیسا پوران میں آتا ہے - کہ اے پرمیشور اگیانیوں کی جیسی بشیوں میں لایزال محبت ہوا کرتی ہے - تیری یاد اسیطرح میرے من سے کبھی نہ جائے ؛

۲۰۴ - اسیطرح شرتی کا مطلب یہ ہے کہ آدمی تمام بھوگوں سے بیراگ کر کے بھوگتا آتما میں محبت بڑھائے اور اُسے جاننے کی خواہش کرے ؛

۲۰۵ - سنساری آدمی جیسے ہار چندن عورت کپڑے روپے پیسے وغیرہ کیطرف سے غفلت نہیں کرتا - اسیطرح بھوگتا سے غفلت نہ کرے ؛

۲۰۶ - جیتنے کی خواہش والا جیسا شعر شاعری - ناٹک - اور نیائے وغیرہ کی تحصیل میں برابر لگا رہتا ہے - اسیطرح ممکشو آتم بچار میں لگا رہے ؛

۲۰۷ - کرمی جیسے سورگ کی خواہش سے شردھا سے جپ یگ اپاسنا وغیرہ کرتا ہے - ویسی ہی شردھا سے ممکشو آتم بچار کرے ؛

۲۰۸ - یوگی جیسے انیما مہما وغیرہ سدّھیوں کی خواہش سے بڑی محنت سے من کو یکسو کرتا ہے - اسیطرح ممکشو آتم بچار کرے ؛

۱۰۹ - جیسے ان لوگوں کی ہوشیاری مزاولت سے ترقی کرتی ہے۔ ویسے ہی ہمیشہ
سے مرکشُو کا ووبک یعنی قوتِ تمیز صاف ہوتی ہے ✤

سُرتی نے آتما کو عوام النّاس کی نظر سے بھوگتا اس لئے بتایا ہے۔ کہ بھوگوں میں جو دنیا
میں پھنسانے ہیں وہ نظر ہٹائیں۔ اور بھوگوں کو یہ سمجھ کر کہ بھوگتا آتما کے تابع ہیں
چھوڑ دیں۔ اور صرف ایک آتما کا دھیان کیا کریں۔ پورانوں میں بھی یہ مضمون اسطرح
آتا ہے کہ آدمی سب بھوگوں سے نظر ہٹا کر صرف ایک ایشور پر لگاتا ہے۔ یہیں
سُرتی کا مطلب یہ ہے کہ سب طرف سے بیراگ کر کے آدمی ایک آتما کا دھیان
کیا کرے جیسے وہ اپنے ذہن میں بھوگتا سمجھا ہوا ہے۔ اسی کی چار طرح کے آدمی یعنی
معمولی سنساری جیتنے کی خواہش والے مکرمی۔ اور یوگی کی مثال سے توضیح کرتے ہیں۔
جیسے یہ اپنے اپنے آدرشوں پر پہنچنے کے لیے سخت کوشش اور ابھیاس کیا کرتے
ہیں اسطرح مرکشُو کو آتم بچار میں کرنی چاہیئے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ جیسے یہ لوگ ابھیاس سے
ترقی روز افزوں کرتے چلے جاتے ہیں اسیطرح ابھیاس سے مرکشُو کی قوتِ تمیز
بڑھیگی اور صاف ہوگی۔ اسکا نتیجہ کھولتے ہیں ✤

۱۱۰ - بھوگتا کی تمیز کی گئی تو وہ ضم ساکشی پر جا کر پڑیگی کیونکہ بیداری وغیرہ کے
ہونے یا نہ ہونے سے تینوں حالتوں میں وہ استگ ٹھیریگا ✤

۱۱۱ - یہ بات سب کے انوبھو سیدھ ہے کہ بیداری خواب اور سُشُپتی میں جو
بھوگ جس حالت میں نظر آتا ہے وہیں ہوتا بھی ہے۔ اور حالت میں
نہیں ہوتا۔ ہاں ناظر ہر حالت میں موجود رہتا ہے ✤

۱۱۲ - اور پاپ پُن وغیرہ جس حالت میں جو بھوگ دیکھتا ہے اُن سے
ملوث نہیں ہوتا۔ یہ شرتی کی منادی ہے ✤

۱۱۳ - بیداری خواب اور سُشُپتی وغیرہ کی کائنات کو جو برہم پرکاش

کرتا ہے وہ میں ہی ہوں۔ اس خیال سے آدمی تمام بندھنوں سے چھوٹ جاتا ہے ۞

۲۱۴۔ ان بیداری خواب اور سُشپتی کی تینوں حالتوں میں ایک ہی آتما ماننا چاہئے۔ جو ان تینوں حالتوں سے گزر گیا اُسے پھر جنم نہیں ہوا کرتا ۞

۲۱۵۔ پس سوچنا یہ چاہئے کہ تینوں حالتوں میں جو بھوگ کے سادھن اور بھوگتا ہیں۔ اُن سب سے الگ میں گیان روپ ساکشی سدا شو ہوں۔

اوپر بتایا گیا ہے کہ بچار کے ابھیاس سے چونکہ قوت تمیز صاف ہوتی ہے۔ اس لئے بھوگوں کے فکر و افکار کی جگہ آدمی کو ایک بھوگتا کا بچار کرتے رہنا چاہئے۔ جسے وہ اپنے ذہن میں آتما سمجھے بیٹھا ہے۔ اسی بھوگتا کی تمیز سے وہ اسنگ ساکشی کے پد کو پہنچ جائیگا۔ طریقہ یہ ہے کہ بیداری خواب اور سُشپتی تینوں حالتیں بھوگ ہیں کیونکہ سکھ دکھ دیتی ہیں۔ اب یہ دیکھئے کہ جس وقت بیداری کا بھوگ ہے اس وقت خواب اور سُشپتی کا نہیں جس وقت خواب کا ہے اس وقت سُشپتی اور بیداری کا نہیں جس وقت سُشپتی کا ہے اس وقت بیداری و خواب کا نہیں۔ مطلب یہ کہ جس حالت کا بھوگ ہے صرف اُسی حالت میں ہوتا ہے اور حالتوں میں نہیں۔ مگر ان بھوگوں کے تماشے دیکھنے والا ساکشی ہر حالت میں موجود رہتا ہے۔ پس تینوں حالتوں کے بھوگ متبدل اور ناپائدار ہونے کی وجہ سے اندرجال کی طرح جھوٹے ہیں۔ [illegible] ایک ساکشی سچا جو ان کے تماشے دیکھتا ہے ۞

کیا یہ ساکشی تینوں حالتوں کے بھوگوں کا بھوگتا نہیں ہے۔ ہرگز نہیں۔ وجہ یہ کہ بھوگتا ہو تو سکھ دکھ بھوگ بکار کی لوث بھی تو اسے ہونی چاہئے۔ مگر ہوتی نہیں بیداری میں اپنے آپ کو سُکھی دکھی ماننے والا خواب میں ویسا نہیں مانتا۔ خواب میں

اپنے آپ کو سکھی دکھی ماننے والا بیوہاری میں نہیں مانتا وغیرہ وغیرہ۔ جب محض ماننے والے یعنی اگیان کی اُپادھی والے جیو کا یہ حال ہے تو ساکشی کا تو کیا کہنا ہے۔ جو شدھ گیان سروپ ہے۔ وہ سب تماشوں کا پرکاش سورج کی طرح بے شک کرتا ہے۔ مگر ان تماشوں سے خود ملوث نہیں ہوتا۔ چنانچہ شرتی ہے کہ پُن پاپ وغیرہ سے جو بھوگ جس حالت میں دیکھتا ہے۔ ان سے یہ ساکشی ملوث نہیں ہوتا۔ پس یہ خیال دل میں جماؤ کہ تینوں حالتوں کو جو سچدانند برہم پرکاش کرتا ہے وہ میں ہی ہوں۔ تینوں حالتوں میں ناظر آتما ایک ہی ہے جو ہر حالت میں جوں کا توں رہتا ہے کسی حالت سے خود ملوث نہیں ہوتا ہے ٭

اسکا انوبھو چاہتے ہو تو اگیان کی ان تینوں حالتوں سے اٹھ کر شدھ گیان روپ تُریا پاچوتھے پد پہ پہنچو۔ جو موکش کی حالت ہے اور جس سے دنیا میں پھر بازگشت نہیں ہوتی۔ یہ اسطرح ممکن ہے کہ تینوں حالتوں میں جو بھوگ یعنی بِشے ہیں بھوگ کے سادھن یعنی اِندریاں عقل اور مایا کی بنتی ہیں۔ اور بھوگتا یعنی ان میں جھوٹا اہنکار کرنے والا بدھی میں سمت چداُبھاس ہے۔ تینوں کو دوسرے چاند کیطرح متھیا مانو۔ اور اپنے آپ کو اس ترپٹی سے الگ محض اسکا ساکشی جانو۔ اس بحث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ساکشی بھوگتا نہیں ہے۔ اب جھوٹے بھوگتا کو لیتے ہیں

۲۱۶۔ اسطرح تتو کا بچار کیا جائے تو بگیان مے کے لفظ سے جو بکاری چداُبھاس پکارا جاتا ہے۔ اُس کا ہی بھوگتا ہونا باقی رہتا ہے ٭

۲۱۷۔ کیا شرتی سے اور کیا انوبھو سے یہ چداُبھاس مایاوی ثابت ہوتا ہے جگت اندرجال کا تماشہ ہے اور اسی جھوٹے تماشے کے اندر یہ بھی ہے ٭

۲۱۸۔ سُشپتی وغیرہ میں اسکا نے ہو جانا ساکشی انوبھو کرتا ہے۔ اور اس قسم کا اپنا سبھاؤ خود اسے بھی بار بار محسوس ہوا کرتا ہے ٭

۲۱۹۔ اسطرح تمیز بہم پہنچا کر اور اپنا ناش یقینی سمجھکر یہ اُسطرح بھوگ کی خواہش پھر نہیں کرتا جسطرح آدمی حالت نزع میں زمین پہ پڑا ہو تو اُسے بیاہ کی چاہ نہیں ہوا کرتی ؂

کرتا بھوگتا جیو تین چیزوں سے مرکّب ہے۔ بُدھی - بُدّھی میں چد آبھاس اور کُوٹستھ - ان میں سے بُدّھی جڑ ہونے کی وجہ بھوگتا نہیں ہو سکتی - کوٹستھ شُدھ گیان سروپ ہونے کی وجہ سے بھوگتا نہیں ہو سکتا جیسے ابھی ثابت کیا گیا - رہ گیا چد آبھاس اُسے اب لیتے ہیں - کہ تتو یعنی حقیقت کو سوچا جائے تو شرتی جسے گیان لے بتاتی ہے اور جو اسی لئے بکاری یا تبدیلیوں سے متبدّل ہے یعنی جو دُکھ سُکھ وغیرہ کا گیان کرتا ہے اور اُن سے اپنے آپ کو بکاری یعنی سُکھی دُکھی مانتا ہے - اُس چد آبھاس کا بھوگتا ہونا انجام میں باقی رہتا ہے - اس چد آبھاس کو شرتی مایا وی یعنی جھوٹا بتاتی ہے - یہ شرتی پہلے دی جا چکی ہے - اور شرح و بسط کے ساتھ اس کی توضیح کی جا چکی ہے - مایا آبھاس سے جیو اور ایشور کو رچتی ہے - انو بھو سے بھی یہ چد آبھاس جھوٹا ثابت ہوتا ہے کیونکہ سُشپتی اور سمادھی وغیرہ کی حالتوں میں جھوٹے نقشۂ خواب کیطرح غائب ہو جاتا ہے - پس جگت اندرجال کا تماشہ ہے اور اسی جھوٹے تماشے میں یہ چد آبھاس بھی داخل ہے سُشپتی سمادھی وغیرہ میں اسکا نہ رہنا ساکشی انبھو کرتا ہے اور جب بگیان سے ہونے سے یہ خود بچار اور تمیز کرتا ہے تو اسے اپنے جھوٹے ہونے کا خود بھی یقین ہو جاتا ہے - جیسے گورو اور شاستر سے گیان ہو تو اس بگیان سے جیو پر ہی یہ حقیقت کھُلتی ہے کہ کرتا بھوگتا پن یعنی جیو بھاو سب جھوٹا ہے - اور فانیوں کے زمرے میں شامل ہے - پس یہ اسطرح بھوگتا ہونے یا بھوگوں کی خواہش نہیں کرتا جسطرح آدمی حالت نزع میں ہو اور اُسے زمین پہ اُتار لیا جائے - تو اس حالت میں اُسے یہ خواہش نہیں ہوا کرتی کہ میرا بیاہ رچایا جائے - اسی مضمون کو لکھتے ہیں ؂

۲۲۰- پہلے کیطرح اب یہ اپنے آپ کو بھوگت کہتا ہؤا نکٹے کیطرح شرماتا ہے۔ اور بوجھ اُٹھاتا ہؤا پرار بدھ کرموں کے بھوگ بھوگتا رہتا ہے ٭

۲۲۱- جب یہ اپنے آپ کو بھی بھوگتا مانتا ہؤا شرماتا ہے۔ تو پھر ساکشی میں تو ہم بھوگتا ہونے کا الزام تو بھلا کیونکر لگا سکتا ہے ٭

۲۲۲- اسی مطلب سے شُرتی بے شک و شبہ بھوگتا کا اعتراض کرتی ہوئی کہتی ہے کہ "کس کے لیئے چاہتا ہؤا جسم کو جلائے" ٭

ٹیکا- چدابھاس پر جب یہ کھُل جاتا ہے کہ میں مایاوی اور فانی ہوں۔ تو بھوگتا پنے کا ابھمان پہلے کیطرح کرتا ہؤا شرماتا ہے۔ صرف پرار بدھ کرموں کا پھل بھوگے جاتا ہے کہ کب یہ ختم ہوں اور میں مروں۔ جب اپنے آپ کو بھی یہ بھوگتا مانتا ہوا شرماتا ہے تو پھر بھلا شدھ گیان سروپ ساکشی میں جو بھوگتا ہو ہی نہیں سکتا کس منہ سے جھوٹا بھوگتا ہونے کا الزام لگا سکتا ہے۔ مطلب یہ کہ بھوگتا پن صرف وہم ہی وہم ہے اور کچھ نہیں۔ گیان سے یہ وہم دُور ہؤا اور بھوگتا پن جڑ مول سے اُڑا۔ اسی لیئے شُرتی کہتی ہے کہ اگر جیو آتما کو جانے کہ یہ میں ہوں تو کس کے لیئے یعنی کس وہمیہ بھوگتا کے لیئے جو وجود سے عاری ہے جسم کو بھوگوں کے جھوٹے فکر و افکار میں جلائے ٭

نویں فصل بھوگوں کے متعلق جلا پا

اوپر بھوگوں اور بھوگتا کا بیان ہؤا۔ بھوگوں کے فکر میں ہی بھوگتا اپنے جسم کو جلایا کرتا ہے۔ شُرتی کہتی ہے کہ جیو آتما کو جان لے کہ یہ میں ہوں تو کیا چاہتا

ہوا اور کس کے لیے چاہتا ہوا جسم کو چلاتا ہے۔ کیا چاہتا ہوا اور کس کے لیے چاہتا ہوا
ان دونوں کا بیان تو ہو چکا۔ اب آچاریہ جلاپے کی توضیح کرتے ہیں ۔

۲۲۳۔ جسم تین ہیں۔ ستھول سوکشم اور کارن۔ تینوں کے مناسب حال
خاص خاص جلاپا ضرور بالضرور ہوا کرتا ہے ۔

۲۲۴۔ ستھول شریر میں سودا صفرا اور بلغم سے پیدا شدہ بیماریاں ان کو تنگ
ہوتی رہتی ہیں۔ اور ان کے علاوہ اعضا کی بدصورتی جلنا اور
ٹوٹنا وغیرہ ہیں ۔

۲۲۵۔ سوکشم شریر میں کام کرودھ وغیرہ اور شم دم وغیرہ کے ہونے اور نہ
ہونے سے دو قسم کے جلاپے آدمی کو باری باری سے دکھ دیتے رہتے ہیں ۔

۲۲۶۔ کارن شریر میں یہ جلاپے اندر نے دکھاتے ہیں کہ اس میں آتما
اپنے آپ کو نہیں جانتا گویا نہ رہا۔ اور مستقبل دکھ کا بھی بیج ہے ۔

جسم تین ہیں۔ اول ستھول شریر یا جسم کثیف جو گوشت پوست وغیرہ سے مل کر
بنا ہے اور بیداری میں کام دیتا ہے۔ دوسرا سوکشم شریر یا جسم لطیف جو لطیف بھوتوں
پرانوں۔ اندریوں۔ اور انتہ کرنوں سے مل کر بنا ہے اور خواب میں کام دیتا ہے۔
تیسرا کارن شریر جو ان دونوں کا کارن یا علت ہے اور جس کا انوبھو سشپتی میں ہوتا
ہے۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ ان تینوں کے متعلق خاص خاص جلاپے یا دکھ ہیں۔ جو ضرور
بالضرور ہوتے رہتے ہیں۔ ستھول شریر میں سودا صفرا وغیرہ خلطوں کی ناہمواری سے
لاتعداد بیماریاں اور ان کی تکالیف ہیں۔ اور ان کے علاوہ جسم کے حصوں کا بدنما
ہونا۔ بدصورت ہونے۔ آگ وغیرہ سے جلنے۔ اور چوٹ لگنے سے ٹوٹنے پھوٹنے کا
عذاب ہے۔ سوکشم شریر میں دو قسم کے دکھ ستاتے رہتے ہیں۔ کام کرودھ لوبھ وغیرہ کا
چھوٹنا۔ اور شم دم یعنی ضبط نفس و حواس کا نہ ہونا۔ یہ باری باری سے دکھ دیتے ہیں

…کارن شریر بھی جلاپے سے خالی نہیں ہے۔ اس کے عیب اندر نے چھانڈوگیہ
…نشد میں اپنے گرو پرجاپتی سے بیان کئے ہیں۔ اور وہ یہ ہیں کہ چونکہ یہ غفلت کی
…تا ہے۔ اس لیئے اس میں آتما اپنے آپ کو نہیں جانتا۔ گویا یہ ہا ہی نہیں۔ نیز چونکہ
…ارن اوستھا ہے۔ اسلیئے تمام آگے آنے والے دکھوں کا یہی بیج ہے۔ اس طرح
…ان جسموں کے متعلق جلاپے دکھا کر اب یہ بتاتے ہیں کہ یہ جلاپے ان جسموں میں
…سبھاوک یعنی فطرتی ہیں ؎

۲۲۶۔ تینوں جسموں میں یہ جلاپے فطرتی ہیں۔ اگر نہ رہیں تو خود جسم ہی نہ رہیں گے ؎
۲۲۷۔ جسطرح دھاگوں سے کپڑا۔ بالوں سے کمبل۔ اور مٹی سے گھڑا جدا نہیں
رہ سکتا۔ اسیطرح جلاپوں سے جسم جدا نہیں رہ سکتے ؎

…رت کے معنی ہیں قدرتی ہو۔ یعنی جو شے عارضی نہ ہو بلکہ چیز کا ایسا روپ ہو کہ اس سے
علیحدہ نہ ہو سکے۔ جو جلاپے تینوں شریروں کے متعلق اوپر بیان ہوئے۔ انہیں ان
…شریروں کا سبھاو یعنی فطرت ہی سمجھنی چاہیئے۔ جو کسی حالت میں ان سے اسیطرح جدا
نہیں ہو سکتی جسطرح دھاگوں سے کپڑا جدا نہیں رہ سکتا۔ بالوں سے کمبل جدا نہیں
رہ سکتا۔ مٹی سے گھڑا جدا نہیں رہ سکتا۔ مطلب یہ کہ جب تک تینوں جسم ہیں
ان کے ساتھ تینوں قسم کے جلاپے ہیں۔ کوئی چاہے کہ ان سے رہائی ہو جائے سو نا
…کن ہے۔ یہ بتا کر اب یہ دکھاتے ہیں کہ تینوں جسم اپنے وہم میں ہی متوہم ہیں یہ

۲۲۹۔ چدآبھاس میں بذات خاص کوئی جلاپا نہیں ہے۔ کیونکہ چیت کا
ایک سبھاو یعنی پرکاش ہے اور کچھ نہیں ؎
۲۳۰۔ پس یہ جلاپے چدآبھاس میں بھی ناممکن ہیں۔ ساکشی کا تو کیا کہنا
ہے۔ لیکن اگیان سے چدآبھاس ان سے اپنی یکتائی مانتا ہے ؎
۲۳۱۔ اور ساکشی کا سچا ہونا متوہم کر کے اپنے سے محض تینوں جسموں میں یہ وہم

کرتا ہے کہ میری ذات حقیقی یہی ہیں ؛

۲۳۲ - اس وہم کی حالت میں شریروں میں جلاپا ہوتا ہے تو کنبے دار آدمی کی طرح یہ مانتا ہے کہ جلاپا مجھے ہو رہا ہے ؛

۲۳۳ جسطرح کنبے دار آدمی اپنے بیٹا بیٹی کو تکلیف میں دیکھ کر بے سود و بے فایدہ یہ مانا کرتا ہے کہ تکلیف مجھے ہو رہی ہے ۔ وہی حال چدابھاس کا ہوتا ہے ؛

جلاپے تینوں جسموں کے دھرم ہیں۔ چدابھاس کے نہیں۔ کیونکہ وہ چیتن یعنی گیان سروپ آتما کوٹستھ کا عکس ہے۔ اور گیان کا سبھاؤ چونکہ صرف پرکاش ہے اور کچھ نہیں۔ اس لئے اس میں جلاپا دکھ وغیرہ کچھ نہیں ہو سکتا پس چدابھاس میں بھی جلاپا نا ممکن ہے۔ ساکشی میں تو کیا کہنا ہے لیکن اگیان سے یعنی اپنے آپ کی شریروں سے تمیز نہ کرنے کی وجہ سے چدابھاس تینوں جسموں کو یہ مانتا ہے کہ میرا ہی سروپ ہیں یعنی میں ہی یہ تینوں جسم ہوں۔ خود چدابھاس اور جسم جھوٹے ہیں سچے نہیں۔ مگر ساکشی کی ذات حق کا وہم چدابھاس ان جسموں میں کرتا ہے اور ستیا نشچے کر کے انہیں اپنا سروپ مانتا ہے۔ اس وہم کی حالت میں جسموں میں تکلیفیں ہوتی ہیں تو ان تکلیفوں کو اسیطرح اپنی تکلیفیں گردانتا ہے۔ جسطرح کنبے دار آدمی کے بال بچوں کو تکلیف ہو تو اپنے آپ کو تکلیف مند گردانتا ہے کہ یہ نہیں میں دکھ اٹھا رہا ہوں۔ حالانکہ یہ وہم خیال محض بے فائدہ ہے۔ تکلیف بچوں کو ہے نہ کہ خود اسے۔ اسیطرح جلاپے تمام جسموں میں ہیں نہ کہ چدابھاس میں۔ اسکا علاج کیا - او سنو ؛

۲۳۴ - اس لئے شرتی کہتی ہے کہ تمیز کر کے وہم چھوڑ کر - اور اپنے آپکو نرگن کر صرف ساکشی کا دھیان کرتا ہوا جیو اپنے شریر کو کیوں جلائے ؛

۲۳۵ - بھاگنے وغیرہ کا باعث چیز کو کچھ کا کچھ سمجھنا ہوا کرتا ہے۔ مثلاً رسی کو سانپ
سمجھ لینا۔ رسی کے گیان ہونے پر سانپ کا یہ وہم نہیں رہتا۔ اور آدمی اپنے
خوف پر ہنسا کرتا ہے ۞

۲۳۶ - جیسے آدمی کو جھوٹا دوش لگ جائے تو وہ پرایشچت کر کے قصور معاف
کراتا ہے۔ اسیطرح چد آبھاس ساکشی کی شرن جاتا ہے ۞

۲۳۷ - اور جیسے لگے ہوئے پاپ کے دور کرنے کے لئے آدمی سنان وغیرہ
کرتا ہے۔ اسیطرح ساکشی کی شرن گیا ہوا چد آبھاس ساکشی کا دھیان کرتا ہے ۞

۲۳۸ - اب یہ اسیطرح اپنے اوصاف کہتا ہوا شرمایا کرتا ہے جسطرح بیاہی بیٹیا
بھوگ بلاس سے شرم کیا کرتی ہے ۞

۲۳۹ - جسطرح ملیچھوں کے پکڑا ہوا براہمن پرایشچت کر لے تو پھر ملیچھوں سے ملتا
جلتا نہیں۔ اسیطرح اب یہ ناپاک جسموں سے بچتا ہے ۞

آبھاس کو تینوں جسموں میں اہنکار اور اُن کے جلاپے سے آزاد ہونا ہے تو جیسا شُرتی بتاتی
ہے کہ "جیو اگر آتما کو جانے کہ میں یہ ہوں" آتما کی تمیز ہم پہچانی چاہئے جسموں میں وہم باطل
چھوڑنا چاہئے۔ اپنی ماہیت پہچاننی چاہئے۔ اور صرف ساکشی کا دھیان کرنا چاہئے۔ اس
سے جسموں کا جلاپا جاتا رہیگا جو چد آبھاس اپنے آپ میں سمجھ کے بیٹھا ہے۔ دیکھو
اندھیرے میں رسی سانپ نظر آتی ہے اور آدمی خوف کھا کر بھاگتا ہے۔ یہ خوف
چیز کو کچھ کا کچھ سمجھنے سے پیدا ہوا ہے۔ جہاں رسی کا گیان ہوا جاتا رہتا ہے اور ہنسی آیا کرتی
ہے۔ اسیطرح آبھاس کو جو جلاپا ہے وہ اس لئے ہے کہ جسموں کی تکالیف کو وہ اپنی سمجھ رہا
ہے۔ اس جھوٹے دوش کا علاج یہ ہے کہ جسطرح آدمی سے کوئی دوش یا پاپ سرزد
ہو جائے تو وہ پرایشچت کر کے معافی مانگا کرتا ہے۔ اسیطرح آبھاس ساکشی کی شرن
لے۔ اور جیسے پرایشچت کرنے والا نہاتا دھوتا ہے اسیطرح آبھاس صرف ساکشی کا دھیان

کیے نتیجہ یہ ہوگا کہ پھر بھوگوں کی طرف رجوع نہیں کریگا اور نہ ناپاک جسموں اور انکے جلاپے میں اسے وہم من ومائی نہیں رہیگا۔ یہ تو منفی فایدہ بتایا۔ اب مثبت فائدے کو لیتے ہیں ؀

۲۴۰ جسطرح ولیعہد بنا ہوا راج کمار راجائی کی خواہش سے راجہ کا پیرو کار رہتا ہے۔ اسیطرح ابھاس ساکشی کا پیروکار رہتا ہے ؀

۲۴۱۔ یہ شرتی شنکر کہ برہم کا جاننے والا برہم ہوتا ہے۔ یکسو قلب ہوکر ایک برہم کو ہی سوچا کرتا ہے کسی اور شے کو نہیں ؀

۲۴۲۔ جسطرح دیوتا بننے کے خواہشمند آگ میں داخل ہوتے ہیں اسیطرح ساکشی روپ سے باقی رہنے کے لیئے یہ اپنے ناش کی خواہش کیا کرتا ہے ؀

۲۴۳۔ جسطرح آگ میں داخل ہونے والے کا جسم جب تک نہ جل چکے آدمی ہونے کا خیال نہیں چھوٹتا۔ اسیطرح پرار بدھ سے بنا ہوا جسم جب تک قایم ہے اسکا ابھاس پنا نہیں چھوٹتا ؀

۲۴۴۔ رسی کے گیان ہو جانے پر بھی جسطرح کانپنا وغیرہ ہولے ہولے ہی جایا کرتا ہے اور اندھیرے میں وہ رسی پھر بھی سانپ متوہم ہونے لگتی ہے ؀

۲۴۵۔ اسیطرح پرار بدھ کرموں کا بھوگ ہولے ہولے ہی شانت ہوا کرتا ہے نہ کہ ہٹ سے یکدم۔ اور بھوگ کے وقت میں کبھی کبھی یہ خیال عود کرتا ہے کہ میں انسان فانی ہوں ؀

۲۴۶۔ اس ذرا سے قصور سے تو گیان کا ناش نہیں ہو جاتا۔ کیونکہ یہ جیون مکتی کا برت نہیں ہے۔ بلکہ تحقیقاً حقیقت ہے ؀

ولیعہد کو چونکہ راجا بننے کی خواہش ہوتی ہے اسلیئے وہ ہر بات میں راجا کی تقلید یا پیروی کیا کرتا ہے۔ اسیطرح چونکہ چدابھاس کو ساکشی بننا ہے اسلیئے وہ ساکشی کا مقلد یا

پیرو کار رہتا ہے۔ شرتی کہتی ہے کہ برہم گیانی برہم بن جاتا ہی۔ اسی کو تتو نظر رکھ کر اور من کو ایکاگر کر کے چدآبھاس برہم کار ہی چنتن کیا کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ساکشی یا برہم اسی وقت بنیگا جب خود نہ رہے جیسے کرمی پرش دیوتا اُسوقت بنتا ہے جب یگیہ اگنی میں اپنا جسم ہوم کر دے۔ جب تک کرمی پرش کا جسم جل نہیں چکتا۔ اُس وقت تک آدمی ہونے کا خیال بھی نہیں جاتا۔ اسیطرح چدآبھاس کا آبھاس ہونے کا خیال اس وقت تک بنا رہتا ہے جب تک پراربدھ کا بھوگ باقی ہے۔ دیکھو رسّی میں جھوٹے سانپ کو جان بھی لو تو بھی خوف اور کانپنا وغیرہ یکدم فرو نہیں ہو جاتا۔ آہستہ آہستہ ہی جاتا ہے اور بعض مرتبے وہ رسّی پھر سانپ نظر آنے لگتی ہے۔ اسیطرح پراربدھ بھی یکدم رفع نہیں ہو جاتے۔ ہولے ہولے ہی شانت ہوا کرتے ہیں اور کبھی کبھی بھوگ بھوگتے وقت یہ خیال عود کر آتا ہے کہ میں برہم نہیں انسان فانی ہوں۔ مگر اس اتفاقیہ وہم سے اس گیان کا ناش نہیں ہو جاتا جو حاصل ہوا ہے۔ کیونکہ وہ تو حقیقت ہے حقیقت یعنی ست برہم کا بھی کہیں ناش ہو سکتا ہے۔ ہاں چدآبھاس نے جو جیون مکتی کا برت دھارن کیا تھا کہ میں ساکشی برہم ہوں اور اس برت سے رنج و غم سے آزاد رہتا تھا۔ اُس میں تھوڑی دیر کے لیئے خلل واقع ہو جاتا ہے۔ جو بچار اور تمیز کرنے سے رفع ہو سکتا ہے۔ چنانچہ دکھاتے ہیں ٭

۲۴۷- دسواں آدمی جو روتا اور سر کھوٹتا تھا دسکا روتا تو دسویں کو جانکر بند ہو جاتا ہے۔ مگر سر کا زخم تو کہیں مہینے بھر میں جاکر ہولے ہولے ہی اچھا ہوا کرتا ہے ٭

۲۴۸- دسویں کے امرت ملنے سے جو خوشی ہوتی ہے اُس سے جس طرح زخم کی تکلیف چھپ جاتی ہے۔ اسیطرح مکتی کے پانے سے پراربدھ کے

دکھ چھپ جاتے ہیں ؀

۲۴۹- پس برت کے ٹوٹنے سے جب انسان فانی ہونے کا وہم عود کرے تو پھر تمیز سے اسیطرح کام لینا چاہیے جسطرح کھانے کا رسیا دن میں کئی کئی بار کھایا کرتا ہے ؀

۲۵۰- اور جسطرح دسواں اپنے سر کے زخم کو دوا لگا کر ہولے ہولے شانت کرتا ہے اسیطرح بھوگ سے شانت کرو تو پراربدھ سے مخلصی مل جائیگی ؀

۲۵۱- "پس کیا چاہتا ہوا" اس جملے سے آبھاس کی یہ چھٹی حالت شرتی نے بتائی ہے کہ شوک یعنی رنج وغم نہیں رہتا۔ شانتی یا ترپتی ساتویں حالت ہے کہانی میں جو یہ بتایا گیا تھا کہ دسواں آدمی روتا اور سر پھوڑتا تھا۔ وہ تو یہ معلوم کر کے کہ دسواں میں ہی ہوں بند ہو جاتا ہے۔ مگر سر پھوڑنے سے جو زخم ہو گیا ہے وہ تو مہینہ بھر میں ہولے ہولے ہی اچھا ہوگا۔ ہاں اسکی تکلیف اس خیال سے زیادہ نہ ستانے پائیگی کہ دسواں میں جیتا جاگتا موجود ہوں۔ اسیطرح آبھاس کو ہو خیال سے کہ میں مکت ہوں۔ بدّھ نہیں ہوں۔ پراربدھ کے بھوگ زیادہ نہیں ستانے پاتے۔ اور وہ جیون مکتی کا آنند لیا کرتا ہے۔ جب پھر کبھی انسان فانی ہونے کا وہم عود کرے تو پھر اپنی اور ساکشی کی تمیز کرنی چاہیے۔ اس سے وہم شانت ہو جائیگا۔ رہی پراربدھ وہ تو بھوگ سے ہولے ہولے اسیطرح شانت ہوگی جیسے دسویں آدمی کا زخم دوا لگانے سے ہولے ہولے اچھا ہوا تھا۔ پس شرتی میں جو یہ الفاظ آئے ہیں "کہ کیا چاہتا ہوا" ان سے آبھاس کی چھٹی حالت شوک کی نبرتی بیان ہوئی ہے۔ ساتویں حالت ترپتی شانتی یا آہلاد یعنی خوشی کی ہے ؀

دسویں فصل ترپتی یا شانتی

اب تک آچاریہ نے اس باب میں آبھاس کی چھ حالتیں بتائی ہیں یعنی اگیان آورن وکشیپ۔ پروکش گیان۔ اپروکش گیان۔ اور شوک نبرتی۔ اب ساتویں حالت کو لیتے ہیں جو ترپتی یا شانتی کی حالت ہے اور جس میں جیو اپنے آپ کو کرتارتھ مانتا ہے ترپتی کے معنی ہیں سیری یعنی ہر بات سے پیٹ بھر جانا اور کچھ ہوس باقی نہ رہنی۔ میں نے اسکی جگہ شانتی کا لفظ استعمال کیا ہے۔

۲۵۲۔ بشیوں سے جو شانتی ہوتی ہے وہ روک کے ساتھ ہے پر شانتی بے روک ٹوک ہے۔ کیونکہ آدمی اس میں یہ سمجھ کر شانت ہوا کرتا ہے کہ جو کچھ کرنا چاہئے تھا وہ میں نے کر لیا۔ اور جو کچھ پانا تھا وہ پالیا۔

۲۵۳۔ یہاں اور وہاں اور موکش کی سدھی کے لئے پہلے اُسے جو بہت کچھ کرنا تھا۔ اب وہ سب کچھ کر چکا۔

۲۵۴۔ یہ کرنے کے لحاظ سے شانتی کہلاتی ہے۔ اسی کو یاد اور بچار کرتا ہوا ہمیشہ شانت رہا کرتا ہے۔

بشیوں کے ملنے سے جو شانتی ہوتی ہے وہ روک کے ساتھ اس لئے ہے کہ اس مہینے میں روپیہ آگیا تو اگلے مہینے کا فکر سر پر سوار رہتا ہے۔ اور ایک وقت کھانا مل گیا تو دوسرے وقت کے کھانے کا۔ میں برہم ہوں اس اپروکش گیان اور شوک نبرتی سے جو شانتی ہوتی ہے اس میں یہ فکر نہیں رہا کرتا بلکہ یہ یقین واثق جلوہ دکھایا کرتا ہے کہ جو کچھ کرنا یا پانا تھا وہ میں کر چکا اور پا چکا۔ کرنا جو کچھ ہوتا ہے وہ دنیا کے لئے ہوتا ہے جیسے روپیہ کمانا۔ شادی کرنی۔ اولاد ہونی وغیرہ۔ عقبےٰ کے لئے ہوتا ہے مثلاً یگیہ کرم تپ دان اُپاسنا وغیرہ۔ موکش پانے کے لئے ہوتا ہے مثلاً شرون منن ندھیاسن وغیرہ۔ گیانی کو یہ نتیجے ہو کر شانتی رہا کرتی ہے کہ تینوں کے لئے میں سب کچھ کر چکا اور کچھ کرتببہ یعنی کرنا میرے لئے باقی نہیں ہے۔

یہ کرنے کے لحاظ سے شانتی ہے ۔ اور اسی کے خیال سے کہ مجھے اب کچھ کرنا یا کرانا باقی نہیں رہا وہ سدا شانت رہا کرتا ہے ۔ اسی مضمون کو کھولتے ہیں ؎

۲۵۵ ۔ دُکھی اگیانی بیٹے وغیرہ کی خواہش سے اس دنیا میں آئیں جائیں ۔ میں پرم آنند سے بھرپور ہوں ۔ پھر کس خواہش سے آواگون میں پھنسوں

۲۵۶ ۔ اونچے لوکوں کی خواہش والے کرم پڑے کیا کریں ۔ میرا سروآتم بھاؤ ہے میں کیا کس طرح اور کس لئے کروں ؎

۲۵۷ ۔ جو ادھکاری ہوں وہ شاستروں پہ لیکچر دیں اور ویدونکو پڑھائیں ۔ مجھے چونکہ کچھ کرنا نہیں رہا ہے اس لئے ادھکاری بھی نہیں ہوں

۲۵۸ ۔ سونے کھانے نہانے وغیرہ کی نہ تو مجھے خواہش ہے نہ کرتا ہوں ۔ اگر دیکھنے والے مجھ میں ان باتوں کی کلپنائیں کرتے ہیں تو مجھے اورونکی کلپناؤں سے کیا مطلب ہے ؎

۲۵۹ ۔ کوئی چرمٹیوں کے ڈھیر کو آگ سمجھ لے تو اس سے وہ جل تو نہیں اٹھتا ۔ اسیطرح اوروں کے متوہّم سنسار دھرموں کو میں نہیں کرتا ہوں ؎

معمولی سنساری یعنی دنیادار آدمیوں کو چونکہ اولاد و دولت وغیرہ کی خواہشیں ہوتی ہیں اس لئے اُن کا سنسار یعنی اس دنیا میں جنم مرن ہوتا رہتا ہے کیونکہ یہی خواہشیں انہیں یہاں کھینچ لاتی ہیں ۔ میں پرم آنند سے بھرپور رہتا ہوں ۔ خواہش کروں تو کس شے کی کروں جس سے آواگون میں پھنسوں یعنی دنیا میں آؤں جاؤں ۔ معمولی سنساری آدمیوں سے کرمی پُرشوں پہ آئیے جو اونچے لوک ملنے کی خواہش سے یگیہ وغیرہ کرتے ہیں تو پڑے کیا کریں ۔ میں اپنے آپ کو سروآتم بھاؤ یعنی اس نظر سے دیکھتا ہوں کہ جو کچھ ہوں میں ہی ہوں یعنی میری نظر میں تو مجھ سے الگ ہی نہیں ۔ میں کروں تو کیا کام کروں ۔ کس طرح یعنی کس طریق یا ڈھنگ سے کروں اور کس

پھل پانے کے لیے کروں۔ جسطرح ویدوں کے پنڈت ویدوں کی ودیا اور پڑھنے پڑھانے
سے ثواب کمائیں اور اونچے لوکوں میں جائیں۔ مجھے چونکہ کچھ کرنا کرانا رہا نہیں ہے
اس واسطے ویدوں کا بھی ادھکار نہیں ہے۔ ان سے قطع نظر کیجیے اور معمولی جسمانی
کام لیجیے مثلاً کھانا پینا۔ نہانا دھونا وغیرہ تو معمولی آدمیوں کی طرح مجھے نہ ان کے
کرنے کی خواہش ہوتی ہے۔ نہ میں کرتا ہوں۔ اور آدمی چونکہ مجھ سے یہ کام سرزد ہوتے
ہوتے دیکھتے ہیں۔ اس لیے انہیں یہ وہم ہوتا ہے کہ میں اپنے ارادے سے کرتا
ہوں۔ مگر مجھے اور ان کی کلپناؤں یعنی توہمات سے کیا لینا ہے۔ کوئی جھڑی یا رتیوں کے
ڈھیر کو آگ مفہوم کرے تو اس کے اسطرح مفہوم کرنے سے وہ آگ تو نہیں بن جاتی۔
ناظرین کو یاد رہے کہ گیانی کے تمام کام پراربدھ۔ پہلے سنسکار۔ اور پہلے ابھیاس سے
کل کی طرح ہوتے ہیں۔ اپنے ارادے سے وہ کچھ نہیں کیا کرتا۔ دیکھنے والوں کو یہ معلوم
ہوتا ہے کہ ہماری طرح وہ بھی سب کام کر رہا ہے۔ مگر یہ ان کا وہم ہی وہم ہے۔ پس یہ
خیال بالکل ٹھیک ہے کہ اوروں کے متوہم دھرموں کو میں نہیں کرتا ہوں کیونکہ وہ
سے گیان کے سادھنوں پر آتے ہیں۔

۲۶۰- جنہوں نے تتو کو نہیں جانا وہ شرون کریں۔ میں نے جان لیا ہے
پس کیوں شرون میں پھنسوں۔ شک و شبہات والے منن کریں۔
مجھے شک و شبہات نہیں۔ پھر کیا منن کروں۔

۲۶۱- وپریت بھاونا والے ندھیاسن کریں۔ مجھے چونکہ وپریت بھاونا
نہیں ہے کا ہیکا دھیان۔ جسم کو آتما ماننا ہی وپریت بھاونا مجھے کبھی نہیں ہوتی

۲۶۲- یہ بیوہار کہ میں آدمی ہوں وپریت بھاونا کے بغیر واسنا کی
مدت کی مشق سے بھی ہو سکتا ہے۔

۲۶۳- پراربدھ کرموں کے نہ رہنے پر ہی اس بیوہار کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔

پراربدھ کرم باقی ہیں تو ہزار دھیان لگانے سے بھی نہیں جاتا ٭

۲۶۴- اگر تو اس بیوہار کو کھویا چاہے تو دھیان لگا۔ میں اسے نقصان نہ پہنچانے والا سمجھ کر کیا دھیان لگاؤں ٭

۲۶۵- چونکہ مجھے وکشیپ نہیں ہوتا اس لیئے سمادھی بھی نہیں لگاتا۔ کیونکہ وکشیپ اور سمادھی دونوں ہی بکاری من کے دھرم ہیں ٭

۲۶۶- میں خود ہمیشہ انوبھو روپ ہوں۔ بس علیحدہ انوبھو کیا کروں۔ میرا یقین واثق ہے کہ جو کچھ کرنا تھا وہ کر لیا۔ اور جو کچھ پانا تھا وہ پا لیا ٭

شروَن یعنی شاستر پڑھنا اُن آدمیوں کے لیئے ہے جنہوں نے حقیقت کو نہیں جانا۔ منن یعنی پڑھے ہوئے مضامین کو سوچنا اُن کے لیئے جنکے دل میں شک و شبہات اُٹھتے رہتے ہیں۔ ندّھیاسن یعنی استغراق اُن کے لیئے جنہیں یہ بپریت بھاونا یعنی خیال مخالف ستائے کہ ہم برہم نہیں جسم خاکی ہیں۔ میں تتو کو جانتا ہوں۔ دل میں شک و شبہات اُٹھتے نہیں۔ بپریت بھاونا ہوتی نہیں۔ یعنی جسم کو آتما نہیں سمجھتا۔ پھر میں شروَن منن ندھیاسن کیا کروں۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اے گیانی پھر تو یہ بیوہار کیوں کیا کرتا ہے یعنی یہ کیوں کہا کرتا ہے کہ میں آدمی ہوں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اس بیوہار کا باعث بپریت بھاونا نہیں۔ بلکہ عرصہ دراز سے جو اپنے آپ کو آدمی کہنے کی عادت پڑی ہوئی ہے وہ ہے۔ یہ پراربدھ کرموں کے ختم ہونے پر ہی رفع ہوتی ہے۔ دھیان لگا کر بیٹھنے سے نہیں۔ ہاں اگر معترض اس بیوہار کو کھویا چاہے تو دھیان لگا کر سمادھی میں بیٹھے۔ مجھے اس سے کچھ نقصان ہوتا نظر نہیں آتا۔ اس لیئے دھیان کی ضرورت نہیں۔ اسیطرح سمادھی کی بھی ضرورت نہیں۔ کیونکہ سمادھی وہ لگائے جسے وکشیپ یعنی من کا اضطراب ستاتا ہے۔ میرا من بکاری نہیں۔ اسلیئے وکشیپ اور سمادھی جو بکاری من کے دھرم ہیں مجھ میں نہیں

مجھ میں نہیں۔ برہم کے انوبھو کا بھی وہ فکر کرے جو انوبھو کو اپنی ذات سے علیحدہ سمجھے۔ میں تو اپنے آپ کو خود انوبھو روپ ہمیشہ محسوس کرتا ہوں۔ اس لئے مجھے کچھ کرنا یا کچھ پانا نہیں رہا ہے۔ اس صورت میں گیانی کا دینی اور دنیوی بیوہار بھلا کیونکر سیدھ ہو سکیگا۔ اس سوال کو اٹھاتے ہیں ٭

۲۶۷۔ مجھ اکرتا بے دوش کا دنیوی دینی اور اور طرح کا بیوہار جسطرح پراربدھ سے ہو جائے۔ ہوا کرے ٭

۲۶۸۔ یا لوگوں پر رحم کر کے میں کرتارتھ ہو کر بھی شاستر کے بتائے ہوئے رستے پر چلوں تو میرا کیا حرج ہے ٭

۲۶۹۔ جسم دیوتا پوجن۔ نہانا۔ صفا رہنا۔ بھکشا کھانا وغیرہ سب کام کرے۔ بانی منتر جپے۔ من شاستر بچارے ٭

۲۷۰۔ بدھی وشنو کا دھیان کرے یا برہم آنند میں لے ہو جائے۔ میں محض ساکشی ہوں۔ نہ کچھ کرتا ہوں نہ کراتا ہوں ٭

میں چونکہ اپنے آپ کو گیان سروپ ہونے کی وجہ سے اکرتا اور اسنگ دیکھتا ہوں۔ اس لئے میرا دنیوی بیوہار یعنی روپیہ کمانا وغیرہ۔ دینی بیوہار یعنی جپ یگیہ دیوتا پوجن وغیرہ۔ اور اور طرح کا بیوہار یعنی جسم کی صحت وغیرہ جسطرح پراربدھ سے ہو جائے۔ ہوا کرے۔ مجھے مطلق پروا نہیں۔ یا لوگ چونکہ مجھے قابل تعظیم سمجھتے ہیں ان پر میں مہربانی کر کے اور نمونہ بن کر شاستر کے بتائے ہوئے رستے پر چلوں تو میرا کیا حرج ہے۔ یہ رستہ اگلے دو شلوکوں میں بتایا ہے یعنی دیوتا پوجن وغیرہ جو جسم اندریوں من بدھی کے دھرم ہیں۔ میں صرف ان کا ساکشی یا ناظر ہوں۔ نہ خود کچھ کرتا ہوں نہ کسی سے کچھ کراتا ہوں۔ اس لئے گیانی کا کرمی لوگوں سے کسی قسم کا جھگڑا نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ دکھاتے ہیں ٭

۲۷۱- اسطرح میرا اور کرمی لوگوں کا جھگڑا کیونکر ہو سکتا ہے۔ گیانی اور کرمی کے نشچیوں میں مغرب و مشرق کے سمندروں کا فرق ہے ✽

۲۷۲- کرمی لوگوں کی ہٹ جسم اندریوں من اور بدھی کے متعلق ہوتی ہے نہ کہ ساکشی کے متعلق۔ اور گیانی کے ساکشی کے بے لوث ہونے میں کہ کسی اور بات کے متعلق ✽

۲۷۳- اسطرح ایک دوسرے کی بات نہ سمجھتے ہوئے بہروں کی طرح یہ دونوں جھگڑیں۔ تو ان کے جھگڑے پر دانا آدمی کو ہنسی ہی آئیگی ✽

۲۷۴- کرمی جس ساکشی کو نہیں جانتا گیانی اُسے برہم مانے تو کرمی کا کیا بگڑتا ہے ✽

۲۷۵- گیانی نے جسم اندریوں اور بدھی کو جھوٹا سمجھ کر چھوڑ دیا ہے۔ کرمی انسے کام لے تو گیانی کا کیا بگڑتا ہے ✽

میرا اور کرمی لوگوں کا جھگڑا اس لئے نہیں ہو سکتا کہ ہم دونوں کے نشچے یعنی اشٹ الگ الگ ہیں۔ کرمی لوگ چونکہ جسم اندریوں اور من سے کام لیتے ہیں اسواسطے انہیں جھوٹا نہیں سمجھتے۔ وہ ساکشی کو جانتے تک نہیں گیانی اپنے انوبھو سے ایک ساکشی کو سچا اور بے لوث جانتا ہے۔ باقی سب کچھ اس کے لئے متھیا ہے۔ چونکہ پہلو ہائے نظر بالکل متضاد ہیں۔ اس لئے اگر گیانی اور کرمی باہم جھگڑیں۔ تو ان کا جھگڑنا بالکل دو بہروں کی لڑائی ہے جو ایک دوسرے کی بات تو سمجھتے نہیں اور لڑے جاتے ہیں میں پوچھتا ہوں کہ کرمی نے جس ساکشی کا انوبھو نہیں کیا ہے گیانی اُسے برہم مانے تو اس میں کرمی کا کیا بگڑتا ہے۔ اور جس جسم اندریوں من بدھی کو گیانی نے جھوٹا سمجھکر چھوڑ دیا ہے کرمی اُن سے کام لے تو گیانی کا کیا نقصان ہوتا ہے۔ اس پر اعتراض اُٹھاتے ہیں ✽

۲۷۶- اگر کہو کہ عمل کی مناسبت نہ ہوگی تو ہم کہتے ہیں کہ ترک کی کب ہوسکیگی

اس پہ کہو کہ ترک گیان کیلئے ضروری ہے تو بھلا عمل کیوں نہ ضروری ٹھہریگا

۲۷۷- اب اگر کہو کہ گیان ہونے پر پھر گیان کی خواہش نہیں رہتی تو جواب ہے کہ پھر گیانی کو گیان بھی تو نہیں دیا جاتا۔ کیونکہ گیان بادھ نہ ہونے سے ہی جاری رہتا ہے کسی اور سادھن سے نہیں ٭

۲۷۸- اودیا اور اس کے کاریہ گیان کا بادھ یا ناش نہیں کر سکتے۔ کیونکہ تتو گیان سے خود اُن کا ناش پہلے ہی ہو چکا ہے ٭

۲۷۹- بادھ ہونے پر بھی وہ آنکھوں کو نظر آتے ہیں تو گیان کا بادھ نہیں کر سکتے۔ جیتا جاگتا چوہا بلّی کو نہیں مار سکتا تو بھلا مرا ہوا کیا ماریگا ٭

۲۸۰- جو مہادیو کے استر سے بیندھا جا کر بھی نہ مرا۔ اُسے بے پھل کے تیر بیندھیں تو بھلا کیونکر مریگا ٭

۲۸۱- گیان نے اودیا اور اُس کے عجیب و غریب پھیلے ہوئے کاریوں سے جنگ کر کے انہیں پہلے ہی جیت لیا ہے۔ اب مضبوط ہونے پر بھلا اسکا بادھ کیونکر ہو سکتا ہے ٭

کرمی کی ہٹ یہ ہے کہ اگر جسم وغیرہ کو متھیا مانا تو گیانی کی پرورتی یعنی کاروبار کرنے بند ہو جانے چاہئیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ فقط پرورتی کو کیوں لیتے ہو نِورتی یعنی خیال ترک کو بھی لو کہ وہ بھی نہ رہنا چاہئے۔ کیونکہ گیانی نہ پرورتی میں ہے نہ نِورتی میں اس پہ یہ کہا جائے کہ نِورتی یعنی ترک تو گیان کا جزو ہے تو پھر ہم پوچھتے ہیں کہ پرورتی گیان کا جزو کیوں نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ پرورتی یعنی سادھن وغیرہ اور نِورتی یعنی بشیوں کا ترک ابتدائی حالت میں ضروری ہیں۔ بیکار نہیں۔ گیان ہونے پر دونوں کی ضرورت نہیں رہا کرتی۔ کیونکہ گیان جب ہو گیا تو جاتا نہیں۔ خود بخود جاری رہتا ہے کسی سادھن کی ضرورت نہیں ہے سادھن اودیا اور اس کے کاریوں میں داخل ہیں۔ جنکا ناش گیان سے پہلے ہی ہو چکا ہے۔ اگر اندر جال کے جھوٹے

تماشے کیطرح یہ اگیان کاریہ پھر بھی نظر آتے رہے تو گیان کو نقصان نہیں کر سکتے اسی کی توضیح میں چوہے اور بے پھل کے تیر کی تمثیلیں ہیں۔ اسی کی اور شرح کرتے ہیں ؞

۲۸۲۔ گیان سے مارے ہوئے اگیان اور اس کے کاریہ رہیں۔ گیان کے راجہ کو ان سے خوف نہیں ہوتا۔ بلکہ الٹا جس بڑھتا ہے ؞

۲۸۳۔ جس شورما کی ایسے مضبوط گیان سے جدائی نہیں ہوتی۔ جسم کی کام میں پربرتی یا نبرتی سے اسکا کیا بگاڑ ہو سکتا ہے ؞

۲۸۴۔ جنہیں گیان نہیں ہوا ہے ان کے لیے پربرتی یعنی سادھن وغیرہ بے شک ضروری ہیں۔ اسی لیے آدمیوں کو سورگ یا موکش پانے کے لیے کوشش کی بھی ضرورت ہے ؞

۲۸۵۔ اور اسی لیے گیانی اگر کرمی لوگوں میں رہتا ہے۔ تو اسے جسم بانی اور من سے تمام کرم کرنے بھی چاہئیں۔ تاکہ وہ بے راہ نہ ہو جائیں ؞

۲۸۶۔ ہاں گیان کی خواہش والے لوگوں میں اسکا رہنا ہو تو ان کے گیان دینے کے لیے تمام کرموں میں نقص دکھاوے اور خود بھی کرم چھوڑ دے جب اس گیان سے کہ میں گیان سروپ ساکشی تو سمجھا ہوں اور میرے سوا سب کچھ جھوٹا ہے۔ اگیان اور اس کے کاریوں کا بادھ ہو جائے تو پھر یہ جھوٹے تماشے نظر بھی آتے رہیں تو بھی گیانی کا کیا بگاڑ ہے۔ گیان کے راجہ کو ان سے ڈر نہیں رہتا بلکہ شکار کئے ہوئے مردہ شیر کیطرح یہ اسکا جس اور شہرت بڑھاتے ہیں۔ اسطرح کے مضبوط گیان ہونے پہ گیانی جسم سے کام کرے یا نہ کرے دونوں یکساں ہیں۔ ہاں جنہیں ہنوز گیان نہیں ہوا ان کے لیے پربرتی یعنی کرم یوگ بھگتی وغیرہ سادھن سب ضروری ہیں تاکہ ان سے چت شدھ ہو اور وہ گیان کے ادھکاری بنیں۔ یا سورگ اور موکش پانے کی کوشش کریں اور محض دنیا کے کتے نہ رہیں۔ اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ گیانی اگر کرمی لوگوں کے

ساتھ رہتا ہے تو اسے جسم سے دیوتا پوجن وغیرہ - بانی سے منتروں کا جپ وغیرہ من سے دھیان وغیرہ سب کرم کرتے رہنے چاہئیں - تاکہ اُسے دیکھ کر وہ بھی کرتے رہیں - اسکے برعکس اگر گیان کے خواہشمندوں کے ساتھ رہنا پڑتا ہے - تو ان کے گیان دینے کے لئے کرموں میں نقص دکھانے چاہئیں کہ یہ اپنے پھلوں سے بندھن میں پھنساتے ہیں - اس لئے ہم نے چھوڑ رکھے ہیں - تم بھی چھوڑ دو - اسی کی مثال سے توضیح کرتے ہیں +

۲۸۸ - چھوٹا سا بیٹا باپ کو گالی دے یا مارے بھی تو بھی باپ کو نہ تو کچھ دکھ ہوتا ہے نہ غصہ آتا ہے - اُلٹا بچے کو پیار کیا کرتا ہے +

۲۸۹ - اسیطرح اگیانی لوگ گیانی کی مذمت کریں یا تعریف کریں تو جواب میں اُسے اُنکی مذمت یا تعریف نہ کرنی چاہئے - بلکہ جسطرح انہیں گیان ہو کرنا چاہئے

۲۹۰ - پس جسطرح ہوسکے گیانی کو ایسا عمل کرنا چاہئے جس سے اگیانی گیان کی طرف مائل ہوں - اگیانیوں کو گیان دینے کے سوا گیانی کو اور کچھ کرنا نہیں ہے +

گیانی کا برتاؤ اگیانیوں کے ساتھ ایسا ہونا چاہئے جیسا باپ کا اپنے ننھے بچے کے ساتھ ہوا کرتا ہے - کہ وہ گالیاں دیتا ہے اور مارتا ہے مگر باپ ہے کہ دُکھ پانے یا خفا ہونے کی بجائے اُلٹا اُسے پیار کرتا ہے - کیونکہ جانتا ہے کہ یہ ان سمجھ ہے - گیانی تو انکی باتوں سے بُرا مانے اور کیا اس پر خفا ہوں - اسیطرح اگیانی لوگ گیانی کو گالیاں دیں یا تعریف کریں تو پلٹ کر ان کے ساتھ بھی ایسا ہی سلوک نہیں کرنا چاہئے - بلکہ انکی باتیں سہکر جس طریق سے ہوسکے انہیں اگیان سے ہٹا کر گیان کے رستے چلانا چاہئے - اسکے علاوہ گیانی کو اور کچھ کرنا باقی نہیں رہتا - اگیانیوں کے ساتھ گیانی کا برتاو بتا کر اب خود گیانی کی شانتی کی حالت بیان کرتے ہیں +

۲۹۱ - اس خیال سے کہ مجھے جو کچھ کرنا تھا وہ کرچکا اور جو کچھ پانا تھا وہ پاچکا -

سن میں سدا شانت رہتا ہوا گیانی اس طرح سوچا کرتا ہے ؀

۲۹۲- میں دھنیہ ہوں دھنیہ ہوں کہ سارا اپنی آتما کو اچھی طرح جانتا ہوں۔ میں دھنیہ ہوں دھنیہ ہوں کہ برہمانند مجھے صاف صاف محسوس ہوتا ہے ؀

۲۹۳- میں دھنیہ ہوں دھنیہ ہوں کہ دنیوی دُکھ مجھے اب نہیں نظر آتا۔ میں دھنیہ ہوں دھنیہ ہوں میرا اگیان بھاگ کر کہیں چلا گیا ؀

۲۹۴- میں دھنیہ ہوں دھنیہ ہوں کہ مجھے اب کچھ کرنا نہیں رہا۔ میں دھنیہ ہوں دھنیہ ہوں کہ جو پانا تھا وہ میں نے پا لیا ؀

۲۹۶- اہا ہا میرا پُن۔ اہا ہا میرا پُن کیا ہی خوب پھلا ہے۔ اور اُس پُن والا ہیں۔ واہ وا ہیں ؀

۲۹۷- اہا ہا شاستر۔ اہا ہا شاستر۔ اہا ہا گورو۔ اہا ہا گیان۔ اہا ہا گیان۔ اہا ہا آنند۔ اہا ہا آنند ؀

۲۹۸- اس ترپتی دیپ پرکرن کو جو گیانی بچارتے ہیں۔ وہ برہمانند میں مگن رہتے ہیں۔ اور سدا پرم شانت رہا کرتے ہیں ؀

یہ خیال کہ مجھے کرموں سے کسی قسم کے ابھیاس سے اور کسی سادھن پر عمل کرنے سے ضرور شغل رکھنا چاہئے اور ہمیشہ کچھ کرتے رہنا چاہئے غلامی اور بندھ کا خیال ہے۔ گیان کا نشان یہ ہے کہ جو کچھ کرنا تھا وہ میں کر چکا۔ اور جو کچھ پانا تھا وہ پا چکا۔ اب مجھے کچھ کرنا نہیں۔ فقیر مہر کی کئی جیون مکتوں سے ملاقات ہوئی ہے۔ جنہے کہا یہی کہا کہ کرنا کچھ نہیں ہے۔ جب تک کرنے کا خیال ہے آدمی بندھ میں گرفتار ہے۔ رسی میں سانپ نظر آئے تو اس سے جو خوف پیدا ہوتا ہے وہ اسنان اور دان لوگ ابھیاس اور شستیان پڑھنے سے نہیں جاتا۔ تحقیق کر تحقیق کہ سانپ ہے بھی یا نہیں۔ اسی طرح سنسار اور سنسار کا دکھ صرف بچار سے جاتا ہے۔

دور کسی طرح نہیں ۔ سادھن صرف بچوں کے کھلونے ہیں ۔ انہیں چھوڑو ۔ اور
ایک آتم گیان سے شانت پد پر پہنچو تو پھر تم بھی وہی شانتی کا راگ گانے لگوگے
جو اوپر شلوکوں میں دیا ہوا ہے ۔ اس میں آتما کو جاننے پر ہانند محسوس ہونے
شانت رہنے سے آنند کی پراپتی دکھائی ہے ۔ اور دنیوی دکھ کے دور رہنے ۔
اگیان کے بھاگنے ۔ کرنے اور پانے کا خیال چھوڑنے سے شوک کی نبرتی یہی دونوں
موکش کے سروپ میں داخل ہیں ۔ شلوک صاف ہیں تشریح کے محتاج نہیں
اہاہائین ۔ اہاہا شاستر وغیرہ کے کہنے سے ویدانت کی عظمت دکھائی ہے ۔ غیر
شلوک رغبت انگیز اور دعائیہ ہے ۔ تاکہ لوگ اس باب کو بار بار پڑھیں ۔

باب ہشتم

کروشنہ پرہ روشنی

پہلی فصل - کروشنہ اور چت آبھاس

ساتویں باب میں آبھاس کی ساتھ حالتیں بتاتے ہوئے آٹھویں پد سے
اپروکش گیان سے جو شوک کی نبرتی اور آنند کی پراپتی ہوتی ہے وہ کھول کر
دکھائی ہے ۔ اسی کا اصطلاحی نام جیون مکتی ہے ۔ اس پد پر پہنچنے کا طریقہ یہ

کہ آدمی اپنے سروپ کو پہچانے۔ انادی اگیان سے ہر شخص سمجھے بیٹھا ہے کہ میں آبھاس ہوں نہ کہ کوٹستھ۔ اسی لئے آبھاس کی بدلتی ہوئی حالتوں سے اپنے آپکو متبدل یعنی کبھی دکھی مانتا ہے کبھی سکھی۔ حالانکہ اسکا سروپ یعنی ماہیت ذاتی شدھ گیان یا کوٹستھ ہے جس میں کوئی تبدیلی راہ نہیں پاسکتی اور جو شدھ بدھ مکت سبھاو ہے۔ اگیان سے آدمی کو ہٹانے اور جیون موکش پدپر پہنچانے کے لئے اس باب میں آچاریہ کوٹستھ کے مضمون پر روشنی ڈالتے ہیں ؀

۱۔ جسطرح دیوار پر دو روشنیاں پڑا کرتی ہیں۔ ایک تو آکاش کے سورج کی اور دوسری آئینے کے عکسہائے آفتاب کی۔ اسیطرح جسم انسان میں دو نور ہیں۔ ایک کوٹستھ کا اور ایک بدھی میں رہنے والے چدآبھاس کا ؀

۲۔ آئینے کے بہت سے عکسہائے آفتاب کی سندھیوں میں آکاش کے سورج کی روشنی چمکتی ہے۔ اور عکس نہ ہوں تو بھی چمکتی رہتی ہے ؀

۳۔ اسیطرح چدآبھاس سے متصف بہت سی بدھی کی برتیوں کی سندھیوں اور برتیوں کے نہ ہونے کو جو پرکاش کرتا ہے وہ کوٹستھ ہے۔ یہ تمبر بہم پہنچاؤ ؀

: دھوپ میں دیوار کے مقابل آئینہ رکھا ہو تو دیوار پر دو طرح کی روشنی پڑتی نظر آئیگی۔ ایک تو سورج کی روشنی جس سے تمام دیوار روشن ہوگی۔ اسے عام روشنی سمجھو۔ دوسرے آئینے میں جو سورج کے عکس پڑے ہیں انکی روشنی جو خاص حصہ ہائے دیوار کو روشن کریگی اور اس لئے خاص ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ سورج کی روشنی جو دیوار پر پڑتی ہے اس سے ساری دیوار کی دیوار روشن ہو جاتی ہے۔ سورج کے عکس ذرا ذرا سے ہوتے ہیں۔ انکی روشنی سے دیوار کے ذرا ذرا سے حصے ہی روشن ہوتے ہیں۔ اسیطرح جسم انسانی دو نور ہیں

منوّر ہے۔ ایک تو کوٹستھ کے نور سے جو عام ہے اور دوسرے چدآبھاس کے نور سے جو بُدّھی کی برتیوں میں پڑتا ہے اور جو کہ خاص ہے۔ اس مسئلے کا ثبوت یہ ہے۔ کہ دیوار کے خاص حصّوں پر جو عکسہائے آفتاب کی روشنی پڑتی ہے ان کے بیچ بیچ کی جگہوں کو جنہیں سندھی کا نام دیا جاتا ہے سورج پُر نور کرتا ہے اور عکس نہ ہوں تو بھی سورج کے نور سے دیوار چمکتی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ روشنیاں دو ہیں۔ اسیطرح بُدّھی کی برتیوں کو چدآبھاس پرکاشتا ہے اور انکی سندھیوں کو اور برتیاں نہ ہوں تو بھی انہیں کرن اور جسم کو کوٹستھ برابر منوّر کئے رہتا ہے۔ پس جسم میں دو نوری چیزیں ثابت ہوئیں۔ ایک کوٹستھ دوسرا چدآبھاس۔ مطلب یہ ہے کہ کوٹستھ کا نور عام ہے جو سدا بنا رہتا ہے اور چدآبھاس کا نور صرف بُدّھی کی برتیوں میں ہوتا ہے۔ جس وقت برتی نہیں ہوتی چدآبھاس اور اُسکا نور غائب ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بیرونی اشیا کے علم سے دونوں نوروں کا فرق واضح کرتے ہیں۔

۴۔ گھڑے کی صورت اختیار کئے ہوئے اور بُدّھی میں رہتا ہوا چدآبھاس صرف گھڑے کا پرکاش کرتا ہے۔ برہم یا کوٹستھ کا نور گھڑے کے گیان ہونے یعنی "جانے جانے" کو پرکاش کرتا ہے۔

۵۔ بُدّھی کی برتی پیدا ہونے سے بیشتر گھڑا ایسا ہم نے اسطرح سے جانا تھا کہ اگیان ہے یعنی نہیں جانا گیا۔ برتی پیدا ہونے کے بعد اسطرح کہ گیان ہے یعنی جانا گیا۔

۶۔ جسطرح لوہے کا پھل پالش کے نیزے پر چڑھا ہوتا ہے اسی طرح چدآبھاس سے چھائی ہوئی بُدّھی کی برتی علم کا نام پاتی ہے۔ خود گھڑا جڑتا اور اگیان دو چیزوں سے گھرا رہتا ہے۔

۷- جسطرح اگیان گھڑے کو برہم جانتا ہے اسطرح گیان کو بھی جانتا ہے۔ گیان گھڑے کے جاننے پر چِدآبھاس کا کام ہو چکتا ہے ❊

۸- اگر بدھی میں چدآبھاس نہ ہو تو وہ گھڑے کے گیان ہونا پیدا نہیں کر سکیگی۔ ایسے بکار ہی بدھی اور مٹی وغیرہ میں کچھ فرق نہیں

۹- جسطرح مٹی سے پٹا ہوا گھڑا کہیں گیات نہیں کہا جاتا۔ اسی طرح بدھی کی برتی سے چھپایا ہوا گھڑا بھی گیات نہیں ہو سکتا ❊

۱۰- اس لئے گھڑے کا گیات ہونا بس یہی ہے کہ برتی اس پر پڑے اور برتی میں چِدآبھاس کا پھل ہو وارہو۔ یہ پھل برہم کا فور نہیں ہے کیونکہ وہ اس کے نمودار ہونے سے پیشتر بھی موجود ہی ہے ❊

جڑ اور چیتن کا فرق آبھاس واد میں یہ ہے کہ جنہیں ہم چیتن کہتے ہیں مثلاً انسان ان میں انتہکرن ہوتا ہے اور چونکہ یہ مصفا ستوگن کا کاریہ ہے۔ اس میں چیتن کا عکس یعنی چدآبھاس پڑتا ہے۔ گھڑے اور پتھر کرسی وغیرہ میں چونکہ انتہکرن نہیں ہے اس لئے ان میں چدآبھاس نہیں پڑا کرتا۔ اس لئے جڑ کہلاتے ہیں یعنی جڑتا سے گھرے ہوئے۔ رہی برہم کی چیتنتا یا نور وہ جڑ اور جیو دونوں میں یکساں ہے اور سب کے پس پشت ہے ❊

کسی بیرونی شے مثلاً گھڑے کا علم ہمیں اسطرح ہوا کرتا ہے کہ آنکھ کے رستے انتہکرن یا بدھی کی برتی نکل کر باہر جاتی ہے۔ اور گھڑے پر لپیٹ کر اس صورت اختیار کرتی ہے۔ گویا گھڑا اب جڑ گھڑا نہیں رہا۔ برتی روپ ہو گیا اس سے گھڑے کی جڑتا دور ہوتی ہے جسے اصطلاح میں آورن کا دور ہونا کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ گھڑے نے جو برتی کی صورت اختیار کی ہے۔ اس میں چدآبھاس بھی پڑے گا کیونکہ جہاں برتی ہے وہاں چدآبھاس بھی ضرور ہے۔ اس سے گھڑا

پرکاش ہوگا یعنی اس پر روشنی پڑیگی۔ ہاں چدآبھاس سے پرکاش ہونے پر ساکشی کوٹستھ یعنی آدمی کے گیان سروپ آتما کا گھڑے کے پس پشت چیتن سے ابھید ہونا ہی اور اسطرح گھڑا جان لیا جاتا ہے۔ اور بھی صفائی سے یوں سمجھ لو کہ اندھیرے کمرے میں کونڈے سے ڈھکا گھڑا رکھا ہے۔ اس کے جاننے کے لئے اوّل کونڈے کا ہٹنا ضروری ہے۔ دوسرے چراغ کی روشنی کی ضرورت ہے۔ تیسرے دیکھنے والی آنکھ کی ضرورت ہے۔ کونڈے کی جگہ پڑنا یا آورن ہے جو برتّی سے دور ہوتا ہے۔ چراغ کی روشنی کی جگہ چدآبھاس ہے جو پرکاش کرتا ہے۔ اور آنکھ کی جگہ گیان سروپ آتما یا کوٹستھ ہے۔

چدآبھاس کسی ایک چیز مثلاً گھڑے کا اسی طرح صرف پرکاش کرتا ہے جسطرح لوہے کا گولا آگ میں ڈالو تو وہ تھوڑا بہت آگ کا کام دینے لگتا ہے۔ یعنی اس میں حرارت اور روشنی آجاتی ہے۔ مگر نہ اس سے کھانا پکا سکتے ہیں نہ مکان روشن کر سکتے ہیں۔ اسی طرح چدآبھاس سے صرف اتنا ہوتا ہے کہ گھڑے کا پرکاش ہو گیا یعنی وہ روشنی میں آگیا۔ اسے ہی دوسرے لفظوں میں یوں کہیں گے۔ کہ چدآبھاس بس یہ کام کرتا ہے کہ "یہ گھڑا ہے" گھڑا جانا گیا۔ یہ بیوہار ساکشی یعنی ذات ناظر کی برکت سے ہوتا ہے کیونکہ وہی گیان سروپ ہے۔ برتّی کا جاننا دو طرح کا ہے۔ اگیات روپ سے یعنی اسطرح کہ اگیان سے چونکہ چیز ڈھکی ہوئی ہے اس لئے نہیں جانی گئی۔ جو سُشپتی کی طرح اگیان یا مایا کی برتّی ہی ہے۔ اور گیات روپ سے یعنی اسطرح کہ چیز جانی گئی۔ کیونکہ برتّی اس پر پڑی ہوئی ہے اور چدآبھاس نمودار ہو رہا ہے۔ اس توضیح کے بعد مندرجہ بالا شلوکوں کا مطلب صاف سمجھ میں آسکتا ہے۔

برتّی کے ذریعے سے چدآبھاس نے جو گھڑے کی صورت اختیار کی ہے

اُس سے گھڑے کا صرف پرکاش ہوتا ہے یعنی وہ روشنی میں آجاتا ہے۔ برہم کے نور یا چیتنتا سے اس بات کا پرکاش ہوتا ہے کہ گھڑا جانا گیا یعنی اُس کا علم ہو گیا۔ بدّھی کی برتّی سے پہلے برہم چیتنتا گھڑے کو اگیات روپ سے جانتی تھی اب برتّی پیدا ہونے کے بعد گیات روپ سے جانتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ علم کے لحاظ سے گھڑے کے دو روپ ہیں۔ گھڑا نہیں جانا گیا یعنی گھڑا اگیات ہے۔ اور گھڑا جانا گیا یعنی گھڑا گیات ہے۔ ان دونوں کا پرکاش برہم چیتنتا سے ہوتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ نفی کی حالت میں برتّی اور چدآبھاس دونوں نہیں ہوتے۔ اور اثبات کی حالت میں ہوتے ہیں۔ پس علم کے معنی ہیں بدّھی اور اس میں چدآبھاس کا اسطرح ہونا جس طرح بالنس پر لوہے کا پھل چڑھا دیں تو وہ نیزہ ہو جاتا ہے۔ خود گھڑا دو چیزوں سے گھرا ہوا ہے جڑتا یا آورن سے۔ اور اگیان یعنی جانے نہ جانے سے۔ اگیات گھڑا جس طرح برہم بھاسیہ ہے یعنی برہم یا سادھارن گیان کو اسکا یہ علم ہوتا ہے کہ گھڑا نہیں جانا گیا ہے۔ اسیطرح گیات گھڑا بھی برہم بھاسیہ ہی ہے۔ یعنی اسکا یہ علم ہوتا ہے کہ گھڑا جانا گیا ہے۔ چدآبھاس کا بس اتنا کام ہے کہ گیان برتّی یعنی پرکاش پیدا کر کے بس اسکا خاتمہ ہو جائے۔ یہ پرکاش جو چدآبھاس نے پیدا کیا ہے صرف بدّھی پیدا نہیں کر سکتی۔ کیونکہ جڑ بدّھی کی برتّی گھڑے پر لپٹتی ہے تو یوں سمجھو کہ گیلی یا پیلی مٹی گھڑے پر لپیٹ دی۔ اس مٹی کے لپٹنے سے جسطرح گھڑا گیات نہیں کہا جا سکتا۔ اسیطرح بدّھی کے لپٹنے سے گھڑا گیات نہیں ہو سکتا۔ پس گھڑے کے گیات ہونے کے معنی یہ ہیں کہ چدآبھاس کا پھل نمودار ہو یعنی بدّھی کی برتّی نے جو گھڑے کی صورت اختیار کی ہے اُس میں چیتن کا عکس پڑے۔ پس گھڑے کے گیات ہونے کے لئے جو پھل پیدا ہوتا ہے وہ

چدآبھاس ہے نہ کہ برہم چیتنا۔ کیونکہ وہ تو پہلے ہی موجود ہے۔ اس بیان کو سند سے مضبوط کرتے ہیں اور اسکی تشریح مزید کرتے ہیں ۞

۱۱۔ اگر کہو کہ شری سریشور آچاریہ تو کہتے ہیں کہ بیرونی بشیوں میں جو گیان پھل مانا گیا ہے وہی ویدانت واکیوں سے یہاں ہم نے مانا ہے ۞

۱۲۔ تو ہمارا جواب ہے کہ آچاریہ نے یہاں چدآبھاس کو چیتن کی مانند بنایا ہے۔ کیونکہ چیتن اور چدآبھاس کا فرق اُپدیش ساہسری کتاب میں مانا گیا ہے ۞

۱۳۔ اسواسطے آبھاس موجود رہ کر گھڑے میں گیات ہونا پیدا کرتا ہے۔ اور یہ گیات ہونا گیات ہونے کیطرح برہم بھاسیہ ہے ۞

۱۴۔ وہاں بدھی کی برتی۔ آبھاس۔ اور گھڑا تینوں کا پرکاش چیت کرتا ہے۔ اور گھڑے میں پھل لدیب ہونے سے چدآبھاس صرف گھڑے کا پرکاش کرتا ہے ۞

۱۵۔ اسطرح گیات ہونے میں گھڑے میں دو طرح کی ویاپتیہ یا ویہ ہوتا ہے ۞

۱۶۔ یہ قول کہ گھڑا سپھرت ہے آبھاس کی وجہ سے ہے۔ اور یہ قول کہ گھڑا جانا گیا گیان سروپ برہم کی وجہ سے ہے ۞

معترض کہتا ہے کہ شری سریشور آچاریہ اپنی کتاب میں گیان یا پھل کو ہی پرمان کا پھل مانتے ہیں۔ مطلب یہ کہ اندریہ جو بشے پر جاتی ہے اور اسکا الحاق بشے سے ہوکر گیان ہوتا ہے بس وہی پھل یہ مانا گیا ہے چدآبھاس نہیں۔ پھر تم چدآبھاس کیسے مانتے ہو۔ آچاریہ جواب دیتے ہیں کہ چونکہ چیت یعنی گیان روپ آتما اور چدآبھاس مشابہ ہیں۔ اس لئے چیت کہنے سے سریشور آچاریہ کی مراد چدآبھاس ہی ہے اور اسکا باعث یہ ہے کہ سریشور آچاریہ کے گورو شری شنکر آچاریہ نے اپنی کتاب

اُپریش ساہتری میں چت اور چدآبھاس کا فرق تسلیم کیا ہے۔ پس گورومت کے خلاف بھرپشور آچاریہ چت اور چد آبھاس کو ایک نہیں مان سکتے۔ اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ آبھاس جب انو دار ہوتا ہے تو گھڑے میں گیات ہونے کا خاصہ پیدا کرتا ہے۔ اور اس گیات ہونے کا پرکاش ساکشی کرتا ہے۔ غرض ساکشی یا کوٹشتھ تین چیزوں کے مجموعے کو پرکاش کرتا ہے یعنی گھڑے۔ بدھی کی برتی۔ اور برتی میں آبھاس کو۔ اور آبھاس سے صرف گھڑے پر روشنی پڑتی ہے۔ یوں سمجھ لو کہ گیات ہونے پر گھڑا دو نوروں سے منور ہے۔ چد آبھاس کے نور سے اور ساکشی کے نور سے اسی کو نیائے میں انو ویوسائے گیان کہتے ہیں۔ اگر صرف آبھاس ہو تو اتنا کہا جاسکیگا کہ "گھڑا ہے" یہ کہنا کہ "گھڑا جانا گیا" اسی وقت ممکن ہے۔ جب ساکشی چیتنتا کو مانیں۔ اسطرح جسم سے باہر کوٹشتھ اور آبھاس کی تمیز بتائی۔ اب دونوں کو اندر لیتے ہیں ؞

۱۷۔ جسطرح برہم اور آبھاس کا فرق جسم سے باہر کیا گیا ہے۔ اسیطرح کوٹشتھ اور آبھاس کی تمیز اندر کرنی چاہئے ؞

۱۸۔ اہنکار کام کرودھ وغیرہ کی برتیوں میں ویاپک ہو کر چد آبھاس اسیطرح رہتا ہے جسطرح تپے ہوئے لوہے میں آگ ویاپک ہوتی ہے ؞

۱۹۔ اور جسطرح تپا ہوا لوہا اپنے آپ کو پرکاش کرتا ہے اسیطرح آبھاس کے ساتھ یہ برتیاں اپنا اپنا پرکاش کرتی ہیں ؞

۲۰۔ مگر ترتیب سے یکے بعد دیگرے پیدا ہوتی ہیں۔ اور سشپتی غشی سمادھی وغیرہ کی حالتوں میں مطلق نہیں رہتیں ؞

۲۱۔ جو غیر متبدل گیان انکی سندھیوں اور نہ رہنے کو پرکاش کرتا ہے۔ اُسے کوٹشتھ کا نام دیا جاتا ہے ؞

درونی برتیوں یعنی اہنکار، کام کرودھ وغیرہ میں جو دمبدم انتہ کرن میں اُٹھتی رہتی ہیں۔ چدآبھاس اس طرح ویاپک رہتا ہے جسطرح آگ میں لوہے کا گولا ڈال دو تو آگ اندر باہر اُس میں ویاپک ہو جاتی ہے۔ اور جسطرح یہ گولا گرم اور روشن ہو جاتا ہے اسی طرح یہ برتیاں چونکہ درخشاں آبھاس کے ساتھ ہوتی ہیں اس لیے اپنا پرکاش بھی خود ہی کرتی ہیں۔ جڑ گھڑوں وغیرہ کی طرح ان پر آورن اور اگیان کے غلاف نہیں چڑھے ہوتے۔ یہاں تک چدآبھاس کا تعلق بتایا۔ اب یہ دیکھیے کہ برتیاں باری باری پیدا ہوتی ہیں اس لیے اِن کے بیچ بیچ میں سندھی بھی ماننی پڑے گی۔ اور سشپتی وغیرہ میں نہیں رہتیں۔ اس لیے اِنکا ابھاو بھی ماننا پڑے گا۔ ان سب سندھیوں اور ابھاو کو جو بے لوث اور غیر متبدل یعنی نہ بدلنے والا یا ایک رس گیان پرکاشتا ہے۔ وہ کوٹستھ کہلاتا ہے۔ اس کوٹستھ کا چدآبھاس سے فرق دکھاتے ہیں۔

۲۲۔ جسطرح باہر گھڑے میں دُہری چیتنتا ہے۔ اسیطرح برتیوں میں بھی ہے۔ اور انکی سندھیوں سے صاف صاف سمجھ میں آتی ہے۔

۲۳۔ مگر جڑ چیزوں کی طرح برتیوں میں اگیانت اور گیانت ہونا کہیں نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اپنے سے اپنے آپ کا گیان نہیں ہو سکتا۔ اور اگیان ظاہر ہے کہ برتیوں سے ناش ہو ہی جاتا ہے۔

۲۴۔ چیتنتا دُہری اس لیے ہے کہ جو کوٹستھ نہیں اس کا پیدا ہونا اور مرنا انوبھو میں آتا ہے۔ اور جو کوٹستھ ہے اس میں کچھ بھی تبدیلی نہیں۔

۲۵۔ کوٹستھ کی ہستی میں پرمان یہ ہے کہ انتہ کرن اور بدھی کی برتیوں کا ساکشی پہلے آچاریوں نے طرح طرح سے کوٹستھ کو ہی بتایا ہے۔

۲۶۔ اسیطرح آبھاس آئینے میں عکس رخ کی نموداری کی طرح مفہوم ہوتے ہیں۔

اور شاستر میں اور دلایل کے ساتھ بیان ہوئے ہیں ٭

جسطرح باہر گھڑے میں دُہری چیتنتا یعنی کوٹستھ اور چدآبھاس کا دُہرا علم ہمنے بتایا اور پایۂ ثبوت کو پہنچایا ہے۔ اسیطرح اندرونی برتیوں میں بھی دُہری چیتنتا ہے۔ اور برتیوں کی سندھیوں کے پرکاش سے یہ صاف صاف سمجھ میں آتی ہے۔ مطلب یہ کہ خود برتیاں چدآبھاس سے پرکاش ہوتی ہیں۔ اسواسطے ایک تو، چدآبھاس کا ہوا۔ برتیوں کی سندھیاں اور ابھاو ساکشی یا کوٹستھ سے پرکاش ہوتا ہے۔ اس لیئے دوسرا کوٹستھ کا ہوا۔ ہاں برتیوں میں جڑ چیزوں کی طرح گیات اور اگیات ہونا نہیں بن سکتا۔ ہر برتی چونکہ چدآبھاس کے ساتھ ہے اسلیئے اگیات یعنی اگیان سے ڈھکی ہوئی نہیں مانی جاسکتی۔ برتی کا خاصہ ہی اگیان کا آورن دور کرنا ہے۔ اس لیئے ہر برتی گیان ہی ہوگی۔ پھر جڑ چیز کے گیان میں برتی کی ضرورت ہے۔ خود برتی اپنے گیان میں تو اپنی محتاج نہیں ہوسکتی ٭

اب اعتراض کرو کہ دُہری چیتنتا ماننے کی کیا ضرورت ہے۔ تو اسکا جواب ہے کہ اس میں ہر شخص کا انبھو پرمان ہے۔ ایک چیتنتا تو پیدا اور فنا ہوتی رہتی ہے مثلاً گھڑے کا گیان پیدا ہوا اور مٹ کر اسکی جگہ کرسی کا گیان ہوگیا۔ یہ چدآبھاس کی چیتنتا ہے۔ دوسری ہمیشہ قایم اور غیر متبدل ہے۔ یہ کوٹستھ کی چیتنتا ہے۔ پھر یہ مسئلہ ہمارا ہی نو من گھڑت نہیں۔ ساکشی کو شرتی اور سب پُرانے آچاریہ مانتے ہیں۔ کیونکہ آتما کو انتہکرن کا ساکشی۔ بدھی کی برتیوں کا ساکشی وغیرہ وغیرہ بتاتے ہیں۔ اسی کو ہم نے کوٹستھ کا نام دیا ہے۔ اسیطرح آبھاس بھی شرتی دلیل اور آچاریوں کے اقوال سے سِدھ ہوتا ہے۔ شرتی کٹھ ولّی میں آتی ہے کہ آتما ایک ایک روپ کے مطابق ہوگیا۔ یہاں آبھاس یا عکس مراد نہیں تو اور کیا ہے۔ دلیل اوپر بیان ہوچکی ہے کہ دُہری چیتنتا میں ایک متبدل ہے اور دوسری غیر متبدل۔ متبدل چیتنتا چدآبھاس کا

ماننا لازم آتا ہے۔ آچاریوں کے اقوال کے لئے دیکھیے بھگوت پوجیہ پاد شنکر آچاریہ کی ویدانت ستو تر سمت آملک ۔

دوسری فصل آبھاس واد کی فضیلت

پہلی فصل میں گوشتمہ اور جیڈ آبھاس کا فرق بتایا گیا۔ اور دونوں کو شرتی دلیل اور آچاریوں کے قول سے پایۂ ثبوت کو پہنچایا گیا۔ ناظرین کو خیال رہے کہ شری بدیارنیہ سوامی آبھاس واد کے ماننے والے ہیں۔ ویدانت میں اور بھی کئی واد ہیں۔ مثلاً اوچھید واد۔ بمب پرتی بمب واد۔ درشٹی سرشٹی واد۔ ایک جیو واد۔ انکے مفصل بیانات دیکھنے چاہو تو میری کتاب چیل ربو اور ادوبچار ساگر دیکھو۔ یہاں اوچھید واد کی نظر سے آچاریہ آبھاس واد پر اعتراض اٹھاتے ہیں۔ اوچھید کے معنی ہیں محدودیت۔ اس واد کے ماننے والے چیتن کا آبھاس نہیں مانتے۔ بلکہ ہر شے کو اسطرح مانتے ہیں کہ گھڑا کیا ہے؟ گھڑے سے محدود چیتن۔ میز کیا ہے؟ میز سے محدود چیتن انتہ کرن کیا ہے؟ انتہ کرن سے محدود چیتن۔ ظاہر ہے کہ یہ محدودیت واقعی نہیں کلپت یا منوہم ہے۔ مگر اس سے تمام بیوہار سدھ ہو جاتے ہیں۔ اوچھید وادی چونکہ آبھاس کو نہیں مانتا۔ اس لئے اعتراض اٹھاتا ہے

۲۷ ۔ بدھی سے محدود گوشتمہ گھٹ آکاش کی طرح اونچے نیچے لوکوں میں آجا سکتا ہے۔ پھر آبھاس کے ماننے سے کیا فائدہ ہے؟

۲۸ ۔ اسکا جواب یہ ہے کہ سنو۔ اسنگ چیتن صرف محدودیت سے بتید

نہیں ہو سکتے۔ ورنہ گھڑے اور دیوار وغیرہ کا بھی جیو ہونا لازم آئیگا ۔

۲۹ - اگر کہو کہ بدھی چونکہ مصفّا ہے اس لئے گھڑے یا دیوار کی مانند نہیں ہو سکتی۔ تو ہم کہتے ہیں کہ مصفّا ہوا کرے۔ محدودیت کو اس سے کیا علاقہ ہے ۔

۳۰ - برتن کاٹھ کا ہو یا مٹی کا ہو۔ اس میں بھر کر چاول لئے دئے جائیں۔ تو دونوں صورتوں میں اُتنے ہی ہونگے ۔

۳۱ - اس پر کہو کہ بے شک چاول تو اتنے ہی آئیں گے۔ مگر فرق یہ ہے کہ کانسی میں عکس پڑتا ہے اور کاٹھ میں نہیں۔ تو بدھی میں بھی زبردستی آبھاس ماننا پڑا ۔

ادچھید یعنی محدودیت ماننے والے کا اعتراض یہ ہے کہ آبھاس ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ بدھی سے محدود کوٹستھ کو جیو مان سکتے ہیں اور جسطرح گھٹ آکاش میں حرکت محسوس ہوتی ہے اسیطرح اس بدھی سے محدود جیو کا اونچے نیچے لوکوں میں آواگون یا آنا جانا ہو سکتا ہے۔ اس پر آچاریہ کہتے ہیں کہ اسنگ گیان سروپ برہم صرف مانی ہوئی محدودیت سے جیو بھاو کو نہیں پہنچ سکتا۔ کیا وجہ کہ جیسے تم بدھی سے محدود چیتن کو جیو مانتے ہو اسیطرح دیوار سے محدود چیتن یا گھڑے سے محدود چیتن کو بھی جیو کیوں نہیں مانتے۔ محدودیت تو دونوں ہی میں یکساں ہے۔ اس کا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ بدھی دیوار یا گھڑے کی مانند نہیں ہے۔ کیا وجہ کہ بدھی مصفّا ہے اور دیوار اور گھڑا وغیرہ مصفّا نہیں ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ مصفّا ہوا کرے۔ محدودیت کا اس سے کیا تعلّق ہے۔ چیتن جیسے بدھی سے محدود مانا ہے ویسے ہی گھڑے یا دیوار سے بھی محدود ہے مثلاً کاٹھ کے برتن میں چاول بھرو یا کانسی کے برتن میں۔ دونوں میں چاول تو

اتنے ہی آئینگے۔ اس پر کہو کہ چاول اتنے ہی آیا کرینگے۔ مگر کانسی کے برتن اور کاٹھ کے برتن سے اسواسطے فرق ہے کہ کانسی کے برتن میں عکس پڑتا ہے اور کاٹھ کے برتن میں نہیں۔ تو اسکے یہ معنی ہوئے کہ بُدّھی میں چیتن کا آبھاس یا عکس پڑتا ہے گھڑے وغیرہ میں نہیں۔ گویا اُچّھید واد چھوڑ کر تم آبھاس واد پر آگئے۔ اسطرح اُچّھید واد کا کھنڈن کرکے اب بمب پرتی بمب واد کو لیتے ہیں ؞

۳۲ - تھوڑے سے پرکاش کو آبھاس کہتے ہیں۔ پرتی بمب بھی اسیطرح کا ہوتا ہے۔ گو اس میں بمب کے اوصاف نہیں مگر بمب کی طرح پرکاش کرتا ہے ؞

۳۳ - بمب کے اوصاف نہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ بالوٹ اور پرتبادل ہے۔ اور چونکہ پھرتا ہے اس لئے بمب کا سا پرکاش اس میں ہے ؞

بمب اس چیز کو کہتے ہیں جسکا کسی مصفا شے مثلاً آئینے میں عکس پڑے جیسے آدمی کا چہرہ۔ خود عکس کو پرتی بمب کہتے ہیں۔ بمب پرتی بمب واد پنچ پادآچاریہ کا ہے اور کتاب وِورن پرمیہ سنگرہ میں استعمال ہوا ہے۔ اس میں مایا یا اگیان کو آئینے کی طرح مانا گیا ہے جو عکس دیتا ہے۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ جیسے ہم نے آبھاس بتایا ہے۔ اُس میں اسیطرح کا تھوڑا سا پرکاش ہوتا ہے جسطرح لوہے کا گولا آگ میں ڈالو تو وہ کچھ کچھ آگ کا کام دینے لگتا ہے۔ جیسے اوپر بیان ہوا۔ یعینہ یہی حال پرتی بمب کا بھی ہے۔ اس میں بمب کے تمام اوصاف نہیں ہوتے مثلاً چیتن ہونے اسنگ اور غیر متبدل ہونے کے وصف۔ تھوڑے سے ہوتے ہیں مثلاً پھرنا یا تصور کرنا۔ پس یہ پرتی بمب ہمارے آبھاس کی ہی مانند ہے جو بُدّھی میں پڑتا ہے۔ لوگ اعتراض اُٹھاتے ہیں۔ اور چد آبھاس کو بُدّھی سے علیحدہ دکھاتے ہیں ؞

۳۴ - اگر کہو کہ بُدّھی کی ہستی سے پہلے چد آبھاس بُدھی سے علیحدہ

نہیں مانا جا سکتا تو ہمارا جواب ہے کہ تم نے کیا فضول بات کہی۔ وہ بھی خود
جسم سے علیحدہ مانی جا سکتی ہے +

۳۵- اگر کہو کہ شاستر مرنے کے بعد بھی بدھی کا رہنا بتاتا ہے۔ تو کھائی
داخلے کی شرتیوں وغیرہ سے ہی چدآبھاس کے بدھی سے علیحدہ ٹھہرایا جا
۳۶- اسپر کہو کہ بدھی والے کا ہی داخلہ ہو سکتا ہے تو غلط ہے۔ کیونکہ
ائتریہ اُپنشد میں آتا ہے کہ بدھی سے الگ آتما داخلے کا سنکلپ
کر کے جسم میں داخل ہوا ہے +

۳۷- الفاظ یہ ہیں کہ اندریوں کے ساتھ اس جسم کا میرے بغیر کیا ہوگا۔ پس
سر کے جوڑ کو پھاڑ کر وہ جسم میں داخل ہوا اور سنساری جیو بنا +
۳۸- اگر کہو کہ اسنگ آتما کا داخلہ کیسا تو ہم پوچھتے ہیں کہ پھر سرشٹی کیسی
یہ داخلہ اور سرشٹی دونوں مایاوی یعنی جھوٹی ہی ماننی پڑتی ہیں۔
کیونکہ دونوں کا ناش یکساں ہے +

چدآبھاس بدھی میں ہی پڑ سکتا ہے اور بدھی کے رہنے ہی رہتا ہے۔ گویا اُسکی
ہستی بدھی کی ہستی کے تابع ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بدھی سے جدا
چیز نہیں ہے۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ اسطرح تو خود بدھی بھی جسم سے علیحدہ شئے نہیں
ثابت ہو سکیگی۔ اس پر اگر کہو کہ چونکہ جسم مر جاتا ہے اور بدھی باقی رہتی ہے کیونکہ
شاستر کے بموجب بدھی اور سوکشم شریر کے ساتھ ہی جیو اوپر نیچے لوکوں
میں جاتا ہے۔ اسلئے بدھی جسم سے علیحدہ ٹھہرتی ہے تو بھائی شاستر یعنی
ویدکی ہی شرتیوں سے جو آتما کا داخلہ جسم میں بتاتی ہیں چدآبھاس بدھی سے
علیحدہ ٹھہرتا ہے۔ اب اگر کہو کہ اسنگ آتما کا داخلہ کیسا۔ بدھی والے یعنی مایوپہت
کا ہی داخلہ مانا جا سکتا ہے تو غلط ہے کیونکہ ائتریہ شرتی میں صاف لفظوں میں

رام اتما کا بنایا گیا ہے۔ (دیکھو مہر سے اُپنشد مع شرح) رہا اسنگ کا دو اخلہ سو مدر شٹی
کی طرح آتما بھی چھوٹا مانا جا سکتا ہے کیونکہ دونوں یعنی چھوٹے جگت کا جیسیں جسم داخل
ہے اور چھوٹے جیو کا ناش یکساں ہی ہو جاتا ہے۔ چنانچہ دکھاتے ہیں ؛

۳۹۔ یاگیہ ولکیہ نے مئیتریی کو اُپدیش دیتے ہوئے صاف الفاظ میں کہا ہے
کہ چھوٹا جیو ان عناصر سے اُٹھ کر اُنکے ساتھ ہی ناش ہو جاتا ہے ؛

۴۰۔ اور یہ جو کہا ہے کہ "یہ آتما غیر فانی ہے" اس سے کوٹستھ بتایا ہے۔ کیونکہ
بشیوں کے ساتھ تعلق نہ ہونے سے ہی آتما کو اسنگ یا بے لوث کہا ہے ؛

۴۱۔ اگر کہو کہ یہ بھی تو کہا ہے کہ جیو کے بغیر جسم مرتا ہے نہ کہ خود جیو۔ تو یاد رہے
یہاں شرتی موکش کے متعلق نہیں ہے بلکہ جیو کے لوک لوکانتر میں جانے
کے متعلق ہے ؛

اوپر بتایا گیا کہ آتما کا جسم میں داخلہ یعنی یہ گمان کہ میں جیو ہوں مایا کی یعنی چھوٹا ہے
چنانچہ برہدارنیک اُپنشد میں جہاں یاگیہ ولکیہ نے اپنی بیوی میتریی کو اُپدیش دیا ہے
وہاں کہا ہے کہ گیان ہو جانے پر چھوٹا جیو بھاو اسی وقت چھوٹ جاتا ہے جب
گیانی کا جسم چھوٹتا ہے۔ یہ تو فانی چھوٹا جیو بھاو تھا۔ آتما یا کوٹستھ کو لیجے تو اُسی
اُپنشد میں آتما کو اسنگ دس لیے بتایا ہے کہ اُسے بشیوں سے تعلق نہیں ہے اور
پھر اُسی کو یہ کہا ہے کہ غیر فانی ہے۔ غرض فنا جد آبھاس کو ہے اور بقا کوٹستھ کی ہے۔
اب اگر کہو کہ اپادھی والے جیو کی نسبت ہی جسے تم فانی کہتے ہو شرتی یہ بھی کہتی
ہے کہ مرتا جسم ہے نہ کہ جیو۔ تو ہمارا جواب ہے کہ یہ شرتی موکش کی لافانیت کی
نسبت نہیں ہے۔ بلکہ لوک لوکانتر کے بیچ جیو کے جانے کی نسبت ہے۔ کہ جسم
مر جاتا ہے تو اگیانی جیو اس کے ساتھ نہیں مر جاتا بلکہ سوکشم شریر کے ساتھ اونچے
نیچے لوکوں میں کرم پھل کھوگنے چلا جاتا ہے اور موکش پانے تک برابر قائم رہتا ہے ؛

تیسری فصل - بادھ سمان ادھی کرن

دوسری فصل میں جیو بھاو کو فانی بنایا گیا۔ مانا کہ جسم کے مرنے سے جیو نہیں جاتا بلکہ اونچے نیچے لوکوں میں اسے آواگون ہوتی رہتی ہے۔ مگر گیان ہونے پر تو جیو بھاو بنا نہیں رہتا۔ اس پر قدرتاً اعتراض اُٹھتا ہے کہ جیو اگر فانی ہے تو غیر فانی برہم کے ساتھ اس کی یکتائی نہیں ہو سکتی پس اہم برہم یعنی میں برہم ہوں یہ کہنا بھی نہیں بن سکتا۔ یہ اعتراض اُٹھا کر آچاریہ جواب دیتے ہیں ؂

۲۴ - اگر کہو کہ جیو فانی ہے تو اہم برہم کا گیان اُسے نہ ہو سکیگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ سمان ادھی کرن کے بادھ سے یہ گیان ہو سکتا ہے ؂

۲۵ - مثلاً ٹھنٹھ میں آدمی کا بھرم ہو تو آدمی کے گیان سے بھرم جاتا رہتا ہے۔ ویسے ہی برہم ہونے کے گیان سے "میں" کا وہم باطل جاتا رہتا ہے ؂

جیو فانی ہے اور برہم غیر فانی معترض کہتا ہے کہ فانی غیر فانی نہیں ہو سکتا۔ پس جیو کو اگر فانی مانا تو اُسے یہ گیان ہونا ناممکن ثابت ہوگا کہ میں برہم ہوں۔ آچاریہ جواب دیتے ہیں کہ ظاہری النظر کا یہ تضاد بادھ سمان ادھی کرن سے رفع ہو سکتا ہے۔ ادھی کرن کے معنی ہیں مقام۔ سمان ادھی کرن کے ایک مقام میں دو چیزوں کا ہونا۔ مثلاً ٹھنٹھ میں آدمی نظر آتا۔ یہاں ایک ہی جگہ دو چیزیں محسوس ہوتی ہیں۔ چونکہ ایک محل میں یکدم دو چیزیں نہیں ہو سکیں۔ اس لئے ضرور بالضرور ایک مشتبہ ٹھیریگی اور اسکا بادھ یا نفی ہو کر ایک سچی شے رہ جائیگی۔ مثلاً آدمی کا وہم رفع ہوگیا تو ایک ٹھنٹھ ہی ٹھنٹھ رہ جائیگا۔ اسی طرح ایک محل میں سنساری جیو اور شُدّھ گیان سروپ

برہم دو چیزیں ہیں۔ ان میں سے جیو بھاو متھیا ہے۔ جہاں برہم ہونے کا گیان
ہوا اور میں یعنی انسان فانی ہوں نیکا وہم باطل اُڑا۔ پس جھوٹے فانی جیو کو یہ گیان
ہو سکتا ہے کہ میں برہم ہوں۔ اس دندان شکن جواب کو وہ لوگ بھی ذرا غور سے
سوچیں جو ایشور کو جیو سے علیحدہ مان کر دونوں کو ایک ہی جگہ یعنی ہردے میں
بتاتے ہیں۔ دو قایم بالذات وجود ایک ہی مقام میں نہیں رہ سکتے۔ پس یا تو
ایشور کو متھیا ماننا پڑے گا یا جیو بھاو کو۔ سمان ادھی کرن کا بادھ بتا کر آچاریہ
اب اس کو سند سے مضبوط کرتے ہیں ۞

۴۴ - یہ بادھ سمان ادھی کرن کا مسئلہ سریشور آچاریہ نے اپنی کتاب
نیشکرم سدھی میں نہایت صاف کرکے بیان کیا ہے ۞

۴۵ - شرتی میں بھی جہاں یہ کہا گیا ہے کہ "یہ سب کچھ برہم ہے" وہاں
اسیطرح بادھ سمان ادھی کرن ہی ہے جسطرح جیو کے تعلق سے
اہم برہم کہنا ۞
بادھ سمان ادھی کرن سریشور جیسے بڑے بھاری آچاریہ نے مانا ہے۔ اسپر کہو کہ
آچاریہ مانا کریں شرتی میں بھی کہیں آتا ہے۔ تو اس کا جواب ہے کہ آتا
کیوں نہیں ہے شرتی صاف کہتی ہے کہ یہ سب کچھ یعنی سارا جگت برہم ہے
اب ظاہر ہے کہ یہ دیوار مکان درخت جانور آدمی وغیرہ برہم اسی حالت میں
کہے جاسکتے ہیں جب انہیں نقشہ خواب کی طرح متھیا جان کر بادھ سمان ادھی
کرن سے انکی نفی کردی جائے اور ایک سچدانند برہم باقی رکھا جائے۔ بعینہ یہی حال
جھوٹے جیو بھاو کا سمجھو۔ غرض بادھ سمان ادھی کرن کا مسئلہ آچاریہ اور شرتی کے
اقوال کے مطابق ہے۔ اسپر اعتراض اُٹھاتے ہیں ۞

۴۶ - کوٹستھ کے بیان کرنے کی خواہش سے ودیارن کتاب میں بادھ سمان

ادھی کرن کا کھنڈن بڑے زور شور سے کیا گیا ہے ۔

۴۷ - لفظ "تو" کے جو خوب پکارے ہوئے معنی کوٹستھ کے ہیں اُسے برہم بتانے کے لئے وِوَرن میں اور اور جگہ ایسا کہا گیا ہے ۔

۴۸ - کوٹستھ سے یہاں وہ چیتن مراد ہے جو جسم اور اندریوں کے ساتھ جھوٹے جیو بھاو کے وہم کا ادھشٹھان یا محل ہے ۔

۴۹ - اور برہم سے وہ جس کو ویدانت یعنی اُپنشدوں میں جھوٹے جگت کا ادھشٹھان بتاتے ہیں ۔

۵۰ - جب اسی چیتن میں جگت کا جگت متوہم ہوتا ہے ۔ تو پھر جگت کے ایک حصّہ یعنی جھوٹے چد آبھاس یا جیو بھاو کا تو کیا کہنا ہے ۔

ناکا ایک سرشٹھ آچاریہ بادھ سمان ادھی کرن کا استدلال مانتے ہیں ۔ مگر دوسرے پنچ پاد آچاریہ اپنی کتاب وِوَرن میں اسی مسئلے کا کھنڈن شدومد کے ساتھ کرتے ہیں ۔ معترض کے اس اعتراض کا جواب آچاریہ یہ دیتے ہیں کہ مہاواکیہ "وہ تو ہے" میں لفظ تو سے جو کوٹستھ بیان ہوا ہے اس کو برہم بتانا ہی وِوَرن اور اور کئی کتابوں کا مطلب ہے ۔ اس لئے انہیں بادھ سمان ادھی کرن کے مسئلے کے ماننے کی ضرورت نہیں ہے ۔ اس کوٹستھ سے وہ گیان سروپ آتما مراد ہے جس میں جسم اور اندریوں وغیرہ کے ساتھ جھوٹے جیو بھاو کا وہم ہوا تھا ہے ۔ اور برہم سے وہ وہ پاک شُدھ گیان جسے برہم کا نام دیا جاتا ہے اور جس میں اُپنشدوں کی تعلیم کے مطابق تمام جھوٹے جگت کا وہم متوہم ہوتا ہے ۔ پس جب سارے جگت کا وہم اس برہم میں متوہم ہے تو جگت کے ایک حصّہ یعنی جھوٹے جیو بھاو کا وہم اس میں مان لینا کون سی بڑی بات ہے ۔ یہ حقیقت اور بھید کے بھید جیسے خیال نکال دئے جائیں تو ایک گیان سروپ آتما اکھنڈ رہ جائیگا ۔ چنانچہ دکھاتے ہیں ۔

۵۱ - جگت اور اس کے ایک حصّے یعنی چھوٹے جیو بھاو کے فرق سے "وہ" اور "تو" سے ظاہر شدہ چیزیں بے شک مفروق ہیں۔ مگر واقع میں ایک ہیں ❊

۵۲ - آبھاس میں چونکہ کرتا بھوگتا پن وغیرہ بدّھی کے دھرم اور آتما کا دھرم پھرنا دونوں ہوتے ہیں۔ اسی لئے وہ وہمیہ ہے ❊

۵۳ - اور موہ اس نشچے کا نہ ہونا ہے کہ کیا تو بدّھی ہے۔ کیا آبھاس ہے کیا آتما ہے۔ اور کیا جگت ہے۔ اسی کا دوسرا نام سنسار ہے ❊

۵۴ - بدّھی وغیرہ کا سروپ جس نے تمیز کر لیا وہ گیانی کہلاتا ہے۔ اور ویدانت میں اسی کو مکتی مانا جاتا ہے ❊

۵۵ - جب صورت حال یہ ہے تو نیّایکوں کے یہ اعتراض کہ بندھ کیسے ہے اور موکش کیسی ہوتی ہے۔ محض لغو ہیں۔ انہیں کھنڈن کی دلائل سے رفع کرنا چاہئیے ❊

اوپر بتایا گیا کہ جگت اور جیو کے وہمیہ حصّے نکال دئے جائیں تو ایک گیان سروپ ذات احد رہ جاتی ہے۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ پھر مہاواکیوں میں وہ اور تو دو لفظ استعمال کئے گئے وہ کیوں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ وہم کی حالت میں بے شک وہ اور تو کے الفاظ سے ایشور اور جیو دو الگ چیزیں سمجھی جاتی ہیں مگر واقع میں تو یہ دونوں ایک ہیں کیونکہ بادھ سامان ادھی کرن سے جہاں وہمیہ حصّوں کو بادھ کر دیا گیا پھر ایک گیان سروپ آتما ہی آشکار رہ جاتا ہے چید بھاو یعنی چیدابھاس کا وہمیہ ہونا صاف ظاہر ہے کیونکہ اس میں بدّھی کے دھرم کرتا بھوگتا وغیرہ ہونا اور گیان سروپ آتما کے دھرم یعنی پھرنا یا تصوّر کرنا دونوں ہی پائے جاتے ہیں۔ اگر چیدابھاس واقعی شے ہوتا تو اس میں اپنے دھرم ہوتے نہ کہ دو غیر چیزوں کے۔ اسی شتھیا چیدابھاس کی دو حالتیں ہوتی ہیں۔ اگیان یا

بندھ کی جس میں اُسے یہ نشچے نہیں ہوتا کہ کیا نو بُدّھی ہے۔ کیا جگت ہے۔ کیا میں جیو ہوں اور کیا آتما ہے۔ اسی لئے سنسار میں پھنسا رہتا ہے۔ گیان کی حالت میں نشچے ہو جاتا ہے اور مُکت کہلاتا ہے۔ تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ وجود واقع میں ایک ہے۔ باقی جو کچھ ہے وہ متھیا ہے۔ اس پر نیایک اعتراض کریں کہ جو ایک ہے تو کون تو بدّھ ہے اور کون مُکت وغیرہ وغیرہ۔ تو ان اعتراضوں کو انہیں لایل سے کھنڈن کرنا چاہئے۔ جو شری ہرش نے اپنی کتاب کھنڈن کھنڈ کھادیہ میں لکھی ہیں۔ اسطرح دلایل اور شرتیوں سے کوٹستھ کی ہستی ثابت کر کے اب پورانوں سے ایک ذات احد کا ہونا ثابت کرتے ہیں ؛

۵۶۔ کوٹستھ ذات قایم دایم ہے۔ اس وجہ سے کہ برتی کا ساکشی ہے۔ برتی جب نہ تھی اس حالت کا ساکشی ہے۔ گیان کی خواہش کا ساکشی ہے۔ اس حالت کا ساکشی ہے کہ میں اگیانی ہوں ؛

۵۷۔ استی کا سہارا ہونے کی وجہ سے ست ہے۔ چونکہ جڑ چیزوں کی ہستی اسی سے ثابت ہے اس لئے گیان سروپ ہے۔ چونکہ ہمیشہ پریم پریم کا استھان ہے۔

۵۸۔ اس لئے آنند روپ ہے۔ اور سب کے سادھک ہونے اور سب سے علاقہ رکھنے کی وجہ سے پورن یا بھرپور ہے۔ اس ذات احد کا نام شو ہے ؛

۵۹۔ اسطرح شو پوران وغیرہ میں کوٹستھ کی تمیز کی گئی ہے۔ یہ جیو اور ایشور وغیرہ کی کلپناؤں سے آزاد ہے۔ ذات مطلق ہے۔ سویم پرکاش ہے شو ہے ؛

شو پوران وغیرہ کتابوں میں شو کا جو سروپ بیان کیا گیا ہے وہ حقیقت میں ویدانت کے کوٹستھ یا برہم کا ہی سروپ ہے۔ چنانچہ شلوک نقل کرتے ہیں۔ کہ کوٹستھ

ہی ذات نتیم یعنی ہمیشہ رہنے والا اور قائم یعنی غیر متبدل ہے۔ اس ذات پاک کی ہستی اسطرح ثابت ہے کہ من میں جب ورتی اٹھتی ہے تو یہی اسکا ساکشی یعنی عالم ہے۔ یہ نہ ہو تو کسی ورتی کا گیان ہی نہ ہوسکے۔ اسیطرح جب ورتی نہیں اٹھتی تو اس حالت خلا کا بھی یہی ساکشی ہے۔ یہ جو خواہش ہوتی ہے کہ میں گیان حاصل کروں اور اس خواہش سے پہلے جو اگیان کی حالت ہے۔ ان دونوں کو بھی یہی پرکاش کرتا ہے۔ اسمت یعنی عالم کثرت جو نقشہ خواب کیطرح جھوٹا ہے وہ اسی کی ستا یعنی ہستی کا تابع ہے اسلیئے یہ ست یعنی ہست ہے۔ اور چونکہ اسیطرح جڑ چیزوں کی ہستی ثابت ہوتی ہے تو اسی کے گیان میں نمودار ہونیسے ثابت ہوتی ہے اس لئے یہ گیان سروپ ہے۔ اور چونکہ جس کو ہے پرم پریم اسی سے ہے کیونکہ آتما کا یعنی اپنا ناش کوئی نہیں چاہتا اس لئے یہ آنند سروپ ہے۔ اور چونکہ جو چیز ہے وہ اسی سے سدھ ہوتی ہے اور یہی سب سے علاقہ رکھتا ہے یعنی خواب میں کی طرح نقشہ خواب کی ہر شئے میں اوت پروت یا ویاپک ہی اسلیئے یہ پرپورن یا سرو ویاپی ہے۔ اس ذات احد کوٹستھ کو شیو پوران میں شیو کا نام دیا گیا ہے۔ یہ اسنگ گیان سروپ کوٹستھ جیو ایشور وغیرہ دوئی کی جھوٹی کلپناؤں سے مبرا و مطہرا ہے۔ ذات بحت اکیلی یعنی صرف آپ ہی آپ ہے۔ سویم پرکاش ہے یعنی اپنے گیان میں کسی کا محتاج نہیں ہے۔ اس پرم تتو کو شیو کہتے ہیں۔ غرض جس ذات احد کوٹستھ کی ستا یعنی دنیا کی ہر ایک چیز سے نمایاں ہے اور جسکی تعلیم شرتی دیتی ہے۔ وہی پورانوں میں بھی بتایا گیا ہے۔ اس گیان سروپ کوٹستھ میں دوئی کی نموداری نقشہ خواب یا امواج سراب کی طرح متھیا یا جھوٹی نظر آتی ہے۔ بادھ سامان ادھی کرن سے اس جھوٹی نموداری کو حک کردو۔ تو ایک اسنگ نربکار سچدانند برہم یا کوٹستھ باقی رہتا ہے۔ یہ بات اس فصل میں بیان کی گئی ہے ۔

چوتھی فصل۔ وحدت وکثرت

اس سے پہلی فصل میں بتایا گیا کہ بادھ سمان ادھی کرن سے ایک ذات احد یگیان سروپ گیان سروپ کیسنے پر
باقی رہتی ہے۔ جو اسنگ ہے۔ نربکار ہے۔ اخنڈ کیول یعنی آپ ہی آپ ہے۔ یہ جیو اور ایشور یعنی
عالم دوئی کی تمام کلپناؤں سے مبرّا و معرّا ہے۔ انہیں کلپناؤں کو اس فصل میں کھولتے ہیں
تاکہ اسی حقیقت کا سروپ اور بھی صفائی سے ذہن نشین ہو جائے ۔

۶۰ - چونکہ شرتی کہتی ہے کہ مایا آبھاس سے جیو اور ایشور دونوں کی رچنا کرتی ہے۔ اسلئے وہ
مایاوی ہیں۔ اور شیشے کے برتن کیطرح مصفّا ہیں ۔

۶۱ - دیکھو من اور جسم دونوں ہی اناج سے پیدا ہوتے ہیں۔ مگر من مصفّا ہی اور
جسم غیر مصفّا۔ اسیطرح ان دونوں کا حال سمجھو کہ باوجود مایاوی ہونیکے
مایا کے اور کاریوں کے مقابلے میں مصفّا ہیں ۔

۶۲ - پرکاش کرنے کی وجہ سے یہ چیتن ہیں۔ مایا میں ہر کلپنا کی شکتی ہے اور کوئی
کام ایسا نہیں جو وہ نہ کر سکتی ہو ۔

۶۳ - ہماری نیند بھی جب چیتن جیو اور ایشور منسوب کر سکتی ہے۔ تو مہا مایا کا جیو
اور ایشور رچنا کون سی بڑی بات ہے ۔

۶۴ - یہی ایشور میں سروگیتا کی کلپنا کر کے دکھاتی ہے۔ کیونکہ جو دھرمی کی کلپنا کرلے
اس کے نزدیک دھرم کی کلپنا کرنی کونسی بڑی بات ہے ۔

یہ شرتی کہ جیو آبھاس کے ذریعے سے جیو اور ایشور کو مایا رچتی ہے اوپر آچکی ہے۔ چونکہ دونوں
مایا کے کاریہ ہیں اس لئے مایاوی یعنی مِتّھیا ہیں۔ مگر اور مایا کاریوں سے ان میں یہ فرق
ہے کہ شیشے کے ظروف کیطرح مصفّا ہیں۔ یہ کوئی اعتراض کی بات نہیں ہے۔ کیونکہ سب کا
مشاہدہ ہے کہ باوجودیکہ من اور جسم دونوں ہی اناج کھانے سے بنتے ہیں۔ مگر
جسم غیر صاف ہے اور من صاف بعینہٖ یہی حال ان دونوں کا اور مایا کاریوں کے
مقابلے میں ہے کہ یہ تو مصفّا ہیں اور اور مایا کاریہ غیر مصفّا۔ چونکہ یہ پرکاش کرتے ہیں یعنی

چدابھاس ہی کی وجہ سے انہیں گیان ہوتا ہے۔ اسواسطے چیتن کہے جاتے ہیں۔ اور اگر کہو کہ کیا مایا چیتنوں کو بھی گھڑ سکتی ہے تو ہمارا جواب ہے کہ کیوں نہیں۔ جب ہماری نیند چیتن جیوں اور ایشوروں کی کلپنا کر سکتی ہے۔ تو مہا مایا کا جیووں اور ایشور کو رچنا کونسی بڑی بات ہے۔ پھر یہ مایا جیووں میں الپگیہ ہونے کی کلپنا کرتی ہے اور ایشور میں سروگیہ ہونے کی۔ یہ بھی کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ کیونکہ جس مایا نے دھرمی یعنی دھرم یا وصف والا ایشور رچ لیا اس کے لیے اس ایشور کا دھرم سروگیہ یا عالم کل گھڑ لینا کونسی بات ہے۔ غرض جیو اور ایشور دونوں مایا کی جھوٹی کلپنائیں ہیں۔ اسپر اعتراض ہوتا ہے کہ جب جڑ چیتن سب جھوٹی کلپنا میں داخل ہیں تو اسیطرح کوٹستھ کو بھی مایا کی ہی جھوٹی کلپنا کیوں نہ سمجھا جائے ۔

۶۵۔ اگر کوٹستھ پہ بھی یہی اعتراض کرو تو درست نہیں ہے کیونکہ کوٹستھ کے مایاوی یا متھیا ہونے میں کوئی پرمان نہیں ہے ۔

۶۶۔ تمام اپنشد اسکی ہستی کا ڈھنڈورا پیٹتے ہیں۔ اور اسکی سچی اور واقعی ہستی بغیر کسی نفی کرتے ہیں

۶۷۔ چونکہ ہم یہاں صرف شرتی کے معنی صاف کہہ رہے ہیں تو کوئی اور کچھ۔ اسلیے حجت بازی والوں کی دلیلوں کا موقع اس جگہ نہیں ہے ۔

۶۸۔ پس بے فایدہ دلیل بازی چھوڑکر طالب نجات کو شرتی کا آسرا لینا چاہئے۔ اور شرتی میں جیو اور ایشور کو مایا کا رچا صاف صاف کہا ہے ۔

۶۹۔ دیکھنے سے لگاکر داخلے تک تمام سرشٹی ایشور کی رچی ہوئی ہے۔ اور بیداری سے لگاکر موکش تک جیو کی ۔

اعتراض یہ ہے کہ جب سب جڑ چیتن مایاوی یعنی متھیا ہیں تو کوٹستھ کو بھی متھیا کیوں نہیں مانتے۔ یعنی جیسے اور سب چیزوں کا بادھ مانتے ہو تو اسکا بھی بادھ مانو۔ اسکا جواب یہ ہے کہ کوٹستھ کے متھیا ماننے میں کوئی پرمان نہیں ہے۔ مثلاً اندریاں چونکہ کوٹستھ کو

وِشے نہیں کرسکتیں۔ اِسی طرح سے یہ اُس کے بادھ کو بھی وِشے نہیں کرسکتیں۔ پس پرتیکش پرمان یہاں نہیں چل سکتا۔ باقی پرمان انومان وغیرہ کا دارومدار پرتیکش پر ہے۔ اِس لئے اور پرمان نہیں چل سکتے۔ ایک شبد پرمان یعنی وید یا اُپنشد کی سند باقی رہی سو کوٹستھ کا بادھ کیسا۔ اُپنشد پکار پکار کر ایک کوٹستھ کو ہی ادوتی یعنی ہستی شے مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اسکی نظیر و مثال اور کوئی نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ہر چیز کا بادھ ہوسکتا ہے۔ مگر بادھ کے ساکشی کا بادھ نہیں ہوسکتا یہی ساکشی کوٹستھ ہے۔

چونکہ ہم یہاں شُرتی کے معنی صاف کر رہے ہیں اسواسطے بیفائدہ حجت بازی سے قطع نظر کرتے ہیں۔ دلیلیں پہلے بہت آچکی ہیں۔ یہاں پھر اُٹھانی ضروری نہیں ہیں۔ ہماری طرح سب مُمُکشو یعنی طالب نجات لوگونکو حجت بازی چھوڑ کر فقط شُرتی کا آسرا لینا چاہئے۔ یہ شُرتی ایشور اور جیو دونوں کو متھیا بتاتی ہے جیسا اوپر بیان ہوا۔ اور سرشٹی تمام دکمال انہیں متھیا ایشور اور جیو کی کلپنا ہے جیسے پہلے حصے میں بیان ہوچکا ہے۔ غرض جتنی کثرت ہے وہ سب متھیا یعنی خواب کیطرح وہمیہ ہے کیونکہ ایسا ہوتے ہوئے بھی دوئی پیدا نہیں کرسکتی۔ اس جھوٹی کثرت سے اب ہم کوٹستھ پر آتے ہیں اور اُس کے سروپ کی توضیح کرتے ہیں

دیکھ کوٹستھ ہمیشہ اسنگ ہے۔ اسلیے کبھی کچھ کمی بیشی نہیں ہوسکتی اسلیے من میں بچار کیا کرو
اور حقیقت یہ ہے کہ نہ موت ہے نہ پیدائش۔ نہ کوئی گرفتار بند ہے نہ سادھن
کرنے والا۔ نہ طالب نجات مُمُکشو ہے اور نہ ناجی یا مُکت ؎

کوٹستھ یعنی وہ شُدھ و پاک گیان جسمیں جگت نقشہ خواب کیطرح اُٹھتا ہے۔ قایم رہتا ہے۔ اور آخر فنا ہوجاتا ہے۔ ان جھوٹے تماشوں سے خواب میں کیطرح اسنگ یعنی بے لوث ہے تماشے ہوا کریں۔ انکے ہونے سے اس میں کسی قسم کی کمی بیشی راہ نہیں پاسکتی۔ وہ جوں کا توں اسیطرح بنا رہتا ہی مطلق تبدیل نہیں ہوتا پس بچارا اس شُرتی کا کیا کرو کہ حقیقت یہ ہے کہ نہ موت ہی نہ پیدائش ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس شُرتی کی تشریح پہلے یاد نہیں کسی جگہ آچکی ہے۔

اس لیے نہیں دیگئی۔ اس اشلوک اور تیرہکار کو شسٹیہ کے ذہن نشین کرانے کے لیے جیو ایشور وغیرہ عالم کثرت کی کلپنائیں کی جاتی ہیں۔ اور ان کا کچھ مطلب نہیں ہے۔ چنانچہ دکھاتے ہیں؛

۷۲۔ اس بانی اور من سے پرے کوٹستھ کو ذہن نشین کرانے کے لیے شُرتی جیو ایشور یا جگت کا سہارا لیتی ہے؛

۷۳۔ شری سریشوراچاریہ نے بھی کہا ہے کہ جس جس توضیح سے اندرونی آتما جس آدمی کے ذہن میں بیٹھے وہی طریق اسکے لیے مناسب ہے؛

۷۴۔ شُرتی کے تمام و کمال مطالب کو نہ سمجھکر اگیانی وہم میں مبتلا رہتا ہے۔ اور گیانی تمام و کمال سمجھکر آنند کے سمندر میں مگن رہتا ہے؛

تشریح یعنی شُدھ گیان سروپ آتما کا ذہن نشین کرانا سخت مشکل امر ہے۔ کیونکہ وہ نہ بانی سے بیان کیا جا سکتا ہے نہ من سے سوچا جا سکتا ہے۔ اسواسطے شُرتی نے جھوٹے عالم کثرت کا سہارا ڈھونڈھا ہے جس میں جیو ایشور اور جگت سب شامل ہے۔ اسے ادھسان اُدھی کرن سے اڑادو تو ایک کوٹستھ ہی باقی رہتا ہے۔ یہ شُرتی کا مطلب ہے۔ اسی نظر سے سریشوراچاریہ نے بھی کہا ہے کہ جس طریق سے آدمی آتما کو سمجھے وہی اس کے لیے سب سے بہتر طریق ہے۔ آبھاس واد ہو، بمب واد ہو، اوچھید واد ہو، درشٹی سرشٹی واد ہو، ویدانت کو کسی واد میں ہٹ نہیں ہے۔ مطلب تو اتنا ہے کہ آدمی شُرتی کے معانی و مطالب کو پہنچے۔ جو تمام و کمال سمجھ لیتے ہیں وہ گیان پاکر آنند میں ڈوبے رہتے ہیں۔ جو نہیں سمجھتے وہ سمبھاونا، ویپریت بھاونا وغیرہ کے اوہام باطل میں مبتلا رہا کرتے ہیں۔ پس ویدانت کی تعلیم کے مغز سخن کے پہنچنے کی کوشش کرو۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک گیان سروپ آتما ست ہے اور باقی جو کچھ ہے وہ نقشہ خواب کیطرح متھیا ہے۔ جس سے آتما کا کچھ بگاڑ نہیں ہے۔ چنانچہ خلاصے اور پھل کے شلوکوں پہ باب ختم کرتے ہیں؛

۷۵۔ مایا تو بادل ہے اور جگت پانی۔ کتنا ہی برسا رہی۔ چدآکاش کا

نہ کچھ فائدہ ہے اور نہ کچھ نقصان - یہ حقیقت ہے ۔

۱۷ - اس گوشتھ دیپ کو جو بار بار سچار رہتا ہے - وہ خود گوشتھ روپ سے ہمیشہ تابان و درخشاں رہتا ہے ۔

جسطرح مینہ کا اُپادان بادل ہے - اسیطرح جگت کا اُپادان مایا ہے - گو یا مایا تو بادل ہے اور نیرنگی کائنات پانی ہے - کتنا ہی کیوں نہ برسے یعنی کتنی ہی نیرنگی کیوں نہ نمایاں ہو - جسطرح آکاش بارش سے ملوث نہیں ہوتا اسیطرح چد آکاش یعنی گیان سروپ آتما اس نیرنگی سے ملوث نہیں ہوتا - بیشک رغبت انگیز اور رعایت ہے ۔

باب نہم

دھیان پرورشنی

پہلی فصل - اُپاسنا کے مضمون کی پرواز

موکش گیان سے ہوتی - اور گیان کے معاون و مددگار سادھن چتشٹے - شرون منن ندھیاسن - مہاواکیہ کے معنی کا بچار وغیرہ ہیں - انہیں میں کرم - یوگ یعنی دھیان اور کرم اُپاسنا یا بھگتی وغیرہ بھی شامل ہیں - ان سب کا فائدہ یہ ہے کہ آدمی کا قلب مصفا کرتے ہیں - اور شدھ من والا گیان کا ادھکاری بنجاتا ہے - ایسے شخص کو غور رسالہ ہذا و نیز کبھی کبھی آتما کا پرکاش خود بخود ہو جایا کرتا ہے - کیونکہ اسکا من شدھ ہے - اسمیں آتما کا نور اپنی چمک دکھا بیگانہ کھائیگا - اس باب میں آچاریہ اُپاسنا کو نتیجہ اور دکھاتے ہیں کہ طالب موکش کو یہ کیا کام دیا کرتی ہے

۱ - سچے وہم کیطرح برہم کی اُپاسنا سے بھی آدمی موکش پاتا ہے - اسی لیے اُتر تاپنیہ اُپنشد میں طرح طرح کی اُپاسنا ئیں بتائی گئی ہیں ۔

۲ - مثلاً جواہر اور چراغ کی روشنی کی طرف جواہر کے خیال سے دوڑتے

ہوئے دو آدمیوں کا جھوٹا گیان تو یکساں ہے۔ مگر نتیجے میں فرق ہے ÷

۳۔ فانوس میں چراغ روشن ہے۔ اور اُسکا چمکتا ہوا پرتو دروازے میں یا اور جگہ نظر آتا ہے۔ اسیطرح چمکتا ہوا جواہر نظر آتا ہے ÷

۴۔ دور سے ان دونوں چمکوں کو دیکھ کر جواہر کے خیال سے دو آدمی دوڑتے ہیں۔ چمک میں جواہر کا خیال دونوں کا یکساں ہی جھوٹا گیان ہے ÷

۵۔ لیکن جو چراغ کے پرتو کیطرف دوڑا ہے اُسے جواہر نہیں ملتا۔ اور جو جواہر کی چمک کیطرف دوڑا ہے اُسے جواہر مل جاتا ہے ÷

ناظرین کو تعجب ہوگا کہ وہم ہمیشہ جھوٹا ہی ہوتا ہے۔ سچا کیسے کہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آچاریہ نے نتیجے کو مدِّ نظر رکھ کر وہم کی دو قسمیں کرلی ہیں۔ جس وہم کا نتیجہ سچّا ہو اُسے سچّے وہم کا نام دیدیا ہے اور جسکا نتیجہ جھوٹا ہو اُسے جھوٹے وہم کا۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ سچّے وہم سے جسطرح آدمی کو سچّا نتیجہ حاصل ہوجاتا ہے۔ اسیطرح اُپاسنا بھی گو ہے تو وہمیہ خیال ہی مگر اُس سے سچّا برہم گیان ہوجایا کرتا ہے۔ اسیطرح ہر اُپنشد میں عام طور پر اور اُتّرتا پنیہ اُپنشد میں خاص طور پر طرح طرح کی اُپاسنائیں بتائی گئی ہیں۔ اگلے شلوکوں میں سچّے اور جھوٹے وہم کی توضیح ہے۔ جسطرح رنگ کی فانوس کے اندر اگر چراغ روشن ہو تو اُسکا چمکتا ہوا گول گول عکس جسے پرتو کہتے ہیں دہلیز پہ یا اور جگہ پڑتا ہے۔ اسیطرح چراغ کی روشنی میں جواہر یا لعل چمکتا نظر آتا ہے۔ اب فرض کرو کہ پرتو بھی چمک رہا ہے اور لعل بھی۔ دو آدمیوں نے دیکھا اور دونوں کو خیال ہوا کہ شاید لعل پڑے ہیں۔ اس شاید کے لفظ سے ہی ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں ہی کو یکساں جھوٹا گیان یا وہم ہوا ہی مگر جو شخص چراغ کے پرتو کو لعل متوہّم کرکے پرتو کی طرف دوڑا ہے اسے لعل نہیں ملیگا یہ جھوٹا وہم کہلاتا ہے۔ اور جو لعل کو لعل متوہّم کرکے اس کی طرف دوڑا ہے۔ اُسے

پھل مل جائیگا۔ یہ سچّا وہم کہلاتا ہے۔ اس طرح پرتیکش پرمان سے سچّے اور جھوٹے
وہم ہونے کو ثابت کر کے اب انومان اور شاستری توہمات کو لیتے ہیں ؛
۷- کوہر کو دھوآں متوہّم کر کے اور اُس میں آگ کا انومان کر کے آدمی
دوڑے اور اتفاق سے اُسے آگ مل جائے تو یہ سچّا وہم ہے ؛
۸- گوداوری کے پانی میں گنگا جل کا وہم کر کے جو شخص شُدّھی کے خیال سے
نہاتا ہے وہ شُدّھ ہو ہی جاتا ہے۔ یہ سچّا وہم ہے ؛
۹- بخار سے گھبرا کر جو شخص نارائن کو یاد کرتا ہے۔ اسے مر کر سورگ
مل جاتی ہے۔ یہ سچّا وہم ہے ؛
۱۰- پرتیکش انومان اور شاستر کی نظر سے اسطرح سچّے وہم لاانتہا ہیں ؛
۱۱- صورت حال یہ نہ ہو تو بھلا مٹی لکڑی اور پتھر دیوتا کیونکر ہو سکتے
ہیں۔ اور اگنی مان کر عورتوں وغیرہ کی اُپاسنا کیسی کی جا سکتی ہو ؛
۱۲- غرض چیز کو کچھ کا کچھ سمجھ کر اگر اتفاق سے مطلوب ثمرہ مل جائے تو یہ
سچّا وہم ہے ؛
۱۳- خود وہم جب سچّا پھل دینے سے سچّا ہو سکتا ہے۔ تو برہم کی اُپاسنا
بھی سچّا پھل یعنی موکش کیوں نہ دیگی ؛

انومان یہ ہوتا ہے کہ چونکہ چولہے میں آگ دیکھی ہے اور دھواں اُٹھتا دیکھا ہے۔
اس لیے جہاں دھواں اُٹھتا ہوا نظر آئیگا۔ یہ قیاس کیا جائیگا کہ یہاں آگ ہے۔
اب فرض کیجیے کہ دور سے کسی شخص نے کوہر دیکھی اور اُسے دھواں متوہّم کر کے یہ
قیاس کیا کہ یہاں سے مجھے آگ مل جائیگی وہ آگ لینے گیا اور اتفاق سے اسے
آگ مل گئی تو یہ سچّا وہم کہلائیگا۔ کیونکہ گو آگ کا خیال تھا تو جھوٹا مگر نتیجہ سچّا نکلا یعنی
آگ مل گئی۔ اسطرح انومان میں سچّا وہم ہو سکتا ہے ؛

اب شاستری وہم کو لیجیے۔ شاستر بتاتا ہے کہ گنگا میں نہانے سے آدمی شُدھ ہو جاتا ہے اور مرتے وقت نارائن کا نام لینے سے سورگ میں جاتا ہے۔ فرض کرو کہ کوئی شخص نہانے کو گوداوری میں رہا ہے مگر اُسے وہم یہ ہے کہ میں گنگا میں نہا کر شُدھ ہو رہا ہوں۔ گوداوری کا سنان بھی چونکہ شُدھی کا باعث ہے۔ اس لیے اُسے اپنے سچے وہم کا سچا پھل یعنی شُدھی حاصل ہو جائیگی۔ اور حالت نزع میں کوئی سمرن یا دھیان کی غرض سے نہیں بلکہ مرض کی تکلیف سے گھبرا کر نارائن کو پکارے جیسے اجامیل کی کہانی مشہور ہے تو اُسے بھی اپنے وہم کا نتیجہ سچا حاصل ہو جائیگا یعنی سورگ مل جائیگی۔ پس یہ دونوں بھی سچے وہم ہیں۔ اسطرح شاستری دھرموں میں بھی سچا وہم کام دیتا ہے۔ غرض پرتکش انومان اور شاستر تینوں کی نظر سے سچا وہم پھلدایک ثابت ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کاٹھ مٹی یا پتھر کی مورتوں میں دیوتاؤں کا دھیان کیا جاتا ہے۔ اور عورت مرد بادل وغیرہ میں پنچ اگنی بنا کے بتائے ہوئے طریق سے جو برہدارنیک اور چھاندوگیہ اُپنشدوں میں آتی ہے۔ اگنی کی اُپاسنا کی جاتی ہے ۞

یہ دھیان سب تو تصنع ہی ہیں۔ کیونکہ چیز کچھ اور ہے اور اُسے ماننا کچھ اور۔ وہم نہیں تو اور کیا ہے۔ مگر چونکہ مطلوب یعنی چاہے ہوئے پھل دینے میں اسواسطے انہیں سچے وہموں کا نام دیا جاتا ہے۔ اس تمہید سے اب ہم دکھلاتے ہیں کہ جب وہم سچا پھل دیتا ہے یعنی دیوتاؤں وغیرہ کی وہمیہ اُپاسنا میں ثمرہ مطلوب کے ملنے کا باعث پڑتی ہیں تو برہم کی اُپاسنا سچا پھل یعنی مکتی کیوں نہ دیگی۔ اسی کی توضیح و تشریح کرتے ہیں ۞

۱۴ اس آدمی اُپنشدوں سے برہم کا تتو یا حقیقت پروکش طور پر یہ سمجھتا ہے

کہ وہ اکھنڈ یعنی بے حصّے اور ایک رس ہے۔ اور یہ سمجھ کر اہم برہم کی اُپاسنا کرتا ہے۔

۱۵۔ پروکش گیان کے یہ معنی ہیں کہ اندرونی آتما کا کشف تو ہوتا نہیں۔ مگر جیسے شاستر وشنو وغیرہ کی مورت بناتا ہے اسیطرح یہ عام گیان ہو جاتا ہے کہ برہم ہے۔

۱۶۔ وشنو کی چوبھجی مورت مان کر بھی آدمی آنکھوں سے مورت کو نہ دیکھتا ہوا پروکش گیانی ہی رہتا ہے اور وشنو اُسے نظر نہیں آتا۔

۱۷۔ مگر اس پروکش گیان ہونے سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ اُسنے حقیقت نہیں جانی۔ کیونکہ شاستر کے پرمان سے سچّا وشنو تو موجود ہی ہے۔

۱۸۔ اسی طرح سچّد انند روپ برہم کو گو شاستر بتاتا ہے مگر اُسے اپنا اندرونی آتما نہ دیکھتا ہوا آدمی برہم کا ساکشات کار یا کشف نہیں کر سکتا۔

۱۹۔ مگر شاستر کے بتائے ہوئے رستے سے اور پروکش طور پر یقین ہونے سے یہ گیان سچّا گیان ہے نہ کہ وہم۔

آدمی اُپنشد پڑھتا ہے تو پروکش طور پر اُسے یہ گیان ہوتا ہے کہ برہم اکھنڈ اور ایک رس ہے۔ اور یہی سمجھ کر جسطرح اُپنشد بتاتے ہیں وہ یہ اُپاسنا کرنے لگتا ہے کہ میں برہم ہوں۔ اس پروکش گیان سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ وہ اپنے آپ کو برہم نہیں سمجھتا ہے۔ بلکہ جیسے شاستر میں پڑھا ہے کہ وشنو ایک دیوتا ہے اسیطرح اُسے صرف یہ گیان ہوتا ہے کہ برہم ہے اور بس۔ شاستر میں جو وشنو کی چوبھجی مورتی بتائی ہے آدمی اسکا دھیان تو کرتا ہے مگر آنکھوں سے پرتیکش دیکھتا نہیں۔ اس لئے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ وہ وہم میں مبتلا ہے۔ کیونکہ دھیان کا بِشے وشنو گو اُسے ہنوز نظر نہیں آیا مگر وہمیہ شے نہیں ہے بلکہ شاستر کے پرمان سے موجود شے ہے۔

اسیطرح شاستر یعنی اُپنشدوں سے سچّد انند برہم کی تعلیم لیکر جو آدمی اہم

برہم کی اُپاسنا کرتا ہے۔ گو اُسے اپنے اندرونی آتما کے برہم ہونے کا انوبھو یا کشف نہ ہوا ہو۔ مگر اسکا پروکش گیان وہم نہیں ہے۔ سچا گیان ہے۔ کیونکہ اس گیان کا بشے یعنی برہم سچی اور موجود شئے ہے نہ کہ وہمیہ۔ یہی بات دسویں آدمی کی کہانی میں اسطرح بیان ہوئی ہے کہ قابل اعتبار آدمی کے بتانے سے جب دسویں آدمی کو پروکش گیان ہوتا ہے کہ دسواں آدمی ہے مرا نہیں ہے۔ تو گو اُسے اپنے آپ دسویں ہونے کا ہنوز پرتیکش گیان نہیں ہوا تاہم دسویں کا پروکش گیان بھرم یا وہم نہیں ہے۔ کیونکہ اس پروکش گیان کا بشے موجود ہے۔ وہمیہ شئے نہیں ہے۔ اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ دیوتا اُپاسنا کی طرح برہم اُپاسنا بھی پھلدا ایک چیز ہے۔ بے پھل نہیں ہے۔ اس لئے کرنی چاہیئے۔ اُپاسنا کی نسبت بچار ہمیشہ مشکل ہوتا ہے۔ چنانچہ دکھاتے ہیں ؎

۴۰۔ برہم کو اگرچہ اُپنشد مہا واکیوں کے ذریعہ سے آدمی کا اندرونی بتاتی ہیں۔ مگر بچار نہ کرنے والے کی سمجھ میں بیٹھنا مشکل ہے ؎

۴۱۔ بیداری میں چونکہ آدمی جسم کو آتما سمجھتا ہے۔ اس لئے کم عقلی سے اپنے آپ کو ہٹ اور زبردستی سے برہم نہیں سمجھ سکتا ؎

۴۲۔ ہاں شاستر کے ماننے والے شردھا وان آدمی کو صرف برہم کا گیان لینا آسان ہے۔ دوئی کے اپروکش گیان سے بے دوئی برہم کا پروکش گیان رفع نہیں ہوتا ؎

۴۳۔ پتھر کا اپروکش گیان دیوتا کے پروکش گیان کا منافی نہیں ہے۔ بھلا مورت کے وشنو ہونے میں کون جھگڑتا ہے ؎

۴۴۔ یہاں بے اعتقاد آدمی کی بے یقینی سے بحث نہیں ہے۔ کیونکہ ویدک اُپاسناؤں میں سب جگہ شردھا والا آدمی ہی ادھیکاری

سمجھا جاتا ہے ۔

برہم کو گویا ایک آدمی کا آتما بتاتے ہیں ۔ مگر بچار نہ کرنے والے آدمی اس بات کو سمجھ نہیں سکتے ۔ کیا وجہ کہ عالم بیداری میں یہ لوگ جسم کو آتما مانتے ہیں ۔ یہ خیال دل سے نکالنا اور اسکی جگہ یہ جاننا کہ میں برہم ہوں بچار کرنے سے ہی ممکن ہے ۔ ہٹ اور زبردستی سے ممکن نہیں ۔ ہاں آدمی وید کو مانتا ہے اور شردّھا والا ہے تو اسکے لئے اپنی شاستری شردّھا سے یہ مان لینا آسان ہے کہ میں برہم ہوں ۔ ذات بے دوئی کا یہ پروکش گیان کہ ایک برہم ہی برہم ہے اور وہ برہم میں ہوں ۔ عالم کثرت کی دوئی کے اپروکش گیان سے اسیطرح رفع نہیں ہوتا جسطرح دھیان کئے ہوئے وشنو کا پروکش گیان سامنے دھری ہوئی پتھر کی مورتی کے اپروکش گیان سے نہیں جاتا رہا کرتا ۔ بھلا وشنو کی مورتی کو وشنو کون نہ کہے یا جائیگا ۔ سب وشنو ہی مانتے ہیں ۔ کوئی پتھر نہیں جانتا ۔ اب اگر کہو کہ شردّھا والے مانیں ۔ بے شردّھا والا تو کوئی نہیں مانتا ۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اُپاسنا میں شردّھا والے ہی ادھکاری ہوتے ہیں ۔ بے شردّھا والے نہیں ۔ غرض اُپاسنا شردّھا والے لوگوں کا راستہ ہے ۔ چنانچہ اس کی آسانی دکھاتے ہیں ۔

۲۵ ۔ قابل اعتبار آدمی کے ایک مرتبہ اُپدیش دینے سے پروکش گیان ہو جایا کرتا ہے ۔ بھلا جب سن لیا کہ یہ وشنو کی مورتی ہے تو پھر بچار کی کیا ضرورت ہے ۔

۲۶ ۔ اگر کہو کہ کرم اور اُپاسنا میں بھی بچار تو کرنا ہی پڑتا ہے ۔ کیونکہ یہ فیصلہ کرنا ہوتا ہے کہ انہیں کریں کس طرح ۔ اور چونکہ وید کی شاکھاؤں کا پھیلاؤ بڑا بھاری ہے فیصلہ کرنے کی طاقت بھلا کس آدمی میں مانی جا سکتی ہے ۔

۲۷ - تو اسکا جواب یہ ہے کہ کلپ سوتروں میں اسکا فیصلہ پہلے ہی کر دیا گیا ہے۔ بغیر بچار کے آدمی تمام و کمال کرم کر سکتا ہے ٭

۲۸ - اسیطرح اُپاسنائیں رشیوں کی کتابوں میں بیان ہوئی ہیں۔ جو بچار نہیں کر سکتا وہ گورو سے سُنکر اُپاسنا کر سکتا ہے ٭

۲۹ - پس جو شخص وید کے واکیوں کے معنی کا فیصلہ کرنے کے فکر میں ہے - اس کے لیئے قابل اعتبار آدمی کے اُپدیش سے اُپاسنا کر لینی ممکن ہے ٭

شردھاوان آدمی ایک مرتبہ گورو سے سُن لیے تو اُسے کرم یا اُپاسنا کے متعلق پورا گیان ہو جاتا ہے۔ مثلاً اُسے بتا دیا کہ یہ وشنو کی مورت ہے اور اسکا دھیان کیا کرتے ہیں۔ یہاں بچار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں رہا کرتی - اس پر یہ اعتراض اُٹھتا ہے کہ ضرورت کیوں نہیں رہا کرتی - یہ تو سوچنا پڑتا ہی ہے کسطرح کرم اور اُپاسنا کرنی چاہیئے - اور چونکہ ویدوں کی شاکھاؤں کا پھیلاؤ بے حد ہے۔ پس فیصلہ کریں تو کیونکر کریں - اسکا جواب ہے کہ فیصلہ کرنے میں تمہیں بچار کی ضرورت نہیں - کالپ سوتر مثلاً جیمنی کے پورب میمانسا اور اسی قسم کی اور کتابوں میں آچاریوں نے یگیہ کرموں کے متعلق پہلے ہی ہر بات کا فیصلہ کر دیا ہے - اسیطرح رشیوں کی اور کتابوں میں اُپاسناؤں کے متعلق فیصلے موجود ہیں۔ آدمی میں شردھا درکار ہے - گورو سے اُپدیش لیکر سب کچھ کر سکتا ہے - خود بچار کی مشقت اُٹھانے کی ضرورت نہیں - غرض اُپاسنا میں آپ بچار کرنا ضروری نہیں ہے - بڑی آسان چیزیں ہیں ٭

دوسری فصل بچار اور اسکی مشکلات

اوپر بتلایا کہ اُپاسناؤں میں بچار کی ضرورت نہیں - بڑی آسانی سے پروکش برہم گیان ہوسکتا ہے - جو بعد میں خود بخود اپروکش ہوجائیگا - اس کے برعکس گیان مارگ کٹھن ہے - اس میں بچار کی بڑی بھاری ضرورت ہے اور بچار میں سخت مشکلات پیش آتی ہیں - چنانچہ دکھاتے ہیں ؞

۳۰ - بغیر بچار سے صرف قابل اعتبار آدمی کے اُپدیش سے برہم کا الہٰی وپاکشف کہیں اور کبھی ممکن نہیں ہے ؞

۳۱ - پروکش گیان کی روک شردھا نہ ہونی ہے اور کچھ نہیں - اپروکش گیان کی روک بچار کا نہ ہونا ہے ؞

۳۲ - بچار سے بھی اگر اپروکش گیان نہ ہو - تو چونکہ منزل مقصود اپروکش گیان ہی ہے - اس لئے بار بار بچار کرنا چاہئے ؞

بغیر بچار سے صرف گورو کے اُپدیش سے آدمی اپاسنا کرکے پروکش برہم گیان حاصل کرلیتا ہے - مگر اپروکش گیان یعنی یہ گیان کہ میں برہم ہوں کافی و وافی برہم گیان کے بغیر ناممکن ہے - پس پروکش گیان کی روک شردھا نہ ہونی ہے اور اپروکش کی بچار نہ ہونا - بچار کرنے پر بھی اپروکش گیان نہ ہو تو چونکہ پہنچنا اسی منزل پر ہے بار بار پھر بچار کرنا چاہئے - یہاں سوال اُٹھتا ہے کہ اگر بیچ میں ہی موت آگئی تو پھر کیا - اسکا جواب دیتے ہیں ؞

۳۳ - مرتے دم تک بچار کرتے ہوئے بھی اگر آتما کا کشف نہ ہو تو دوسرے جنم میں روک کے رفع ہونے پر ہوگا ؞

۳۴ - برہم سوتر میں کہا ہے کہ گیان یہاں ہونا تھا یا وہاں - اور شرتی ہے کہ سُنتے ہوئے بھی جسے بہتیرے نہیں جانتے ؞

۳۵ - دیکھو پہلے ابھیاس سے بغیر بچار سے وام دیو کو حمل میں ہی گیان

ہو گیا تھا - بعینہ یہی حال مطالعے کا سمجھو ؛

۳۶ - بعض مرتبہ بار بار پڑھنے پر بھی مطلب سمجھنے میں نہیں آتا - مگر دوسرے دن بے پڑھے خود بخود سمجھ میں آجاتا ہے ؛

۳۷ - جسطرح پھل اور کھیتی وغیرہ وقت پا کر ہی پکا کرتی ہیں اسیطرح آتم بچار بھی ہولے ہولے وقت پر پکتا ہے ؛

مرتے دم تک آدمی آتم بچار کئے جائے اور آتما کا کشف اُسے نہ ہو - تو دوسرے جنم میں ہوگا - اسی کی سند میں سوتر شنکر تی اور وام دیو کی مثال دیتے ہیں - جنکا مطلب صاف ہے - اور بھی صفائی سے یوں سمجھ لو کہ آج ایک مضمون کو بار بار پڑھا اور سمجھ میں نہیں آیا - دوسرے روز ایسا ہوتا ہے کہ بے پڑھے خود بخود سمجھ میں آگیا - غرض آتم گیان کا حال کھیتی یا پھل میں پکنے کا سا ہے کہ وقت پا کر ہی کمال حاصل ہوتا ہے - جو رکاوٹیں واقع ہوتی ہیں اُنہیں اب لیتے ہیں ؛

۳۸ - وارتک کار سریشور آچاریہ نے اس بات کو واضح طور پر لکھا ہے کہ بار بار بچار کرنے پر بھی تین طرح کی رکاوٹوں سے آدمی حقیقت کو نہیں پہنچتا

۳۹ - چنانچہ کہتے ہیں کہ اگر یہ پوچھے کہ گیان کیونکر ہوتا ہے تو جواب ہے کہ رکاوٹوں کے نہ رہنے سے گیان ہوا کرتا ہے - اور یہ رکاوٹیں زمانہ ماضی حال مستقبل کے لحاظ سے تین طرح کی ہیں ؛

۴۰ - اس لیے جس نے وید پڑھا ہے اور مطلب سمجھا ہے اسکی بھی تو کشف نہیں ہوتی - نیز انہی کی تمثیل سے یہی بات بتائی بھی گئی ہے ؛

وارتک کار شری سریشور آچاریہ نے لکھا ہے کہ تین طرح کی رکاوٹوں سے جو زمانے کے لحاظ سے ماضی و حال و مستقبل کی رکاوٹیں کہی جا سکتی ہیں گیان نہیں ہوا کرتا - آدمی کتنا ہی وید کیوں نہ پڑھے کتنی ہی مطلب سمجھنے کی کوشش

کیوں نہ کرے - اور کتنا ہی بچار کیوں نہ کرے - اسی کو چھاندوگیہ اپنشد میں اسطرح سمجھایا ہے - کہ خزانہ زمین میں مدفون ہے - لوگ اُس پر چلتے پھرتے ہیں - مگر لاعلمی کی وجہ سے اُسے لے نہیں سکتے - یہ خزانہ پرم آنند سروپ آتما ہے کہ سب کے لئے موجود ہے - مگر روکوں کی وجہ سے آدمیوں کو اس کا علم نہیں ہوتا اور اس سے محروم رہتے ہیں - انہیں تینوں روکوں کی توضیح سنو ؛

۱/۴ - زمانے میں ایک فقیر کی کہانی مشہور ہے کہ بھینس کی گزشتہ محبت کی وجہ سے اُسے گیان نصیب نہیں ہوا ؛

۲۴ - گورو نے اس کو بھینس کی محبت کے تعلق سے ہی گیان کا اُپدیش دیا اور روک کے رفع ہو جانے سے اُسے گیان ہو گیا ؛

۳۴ - زمان حال کی باموجودہ روکیں بشیوں کا بھنساو اعقل کی کمی - بیہودہ اعتراضوں کا شوق - بپریت گیان - اور ہٹھ وغیرہ ہیں جو

۴۴ - شم وغیرہ سادھن چشٹے اور شروَن وغیرہ مناسب سادھنوں سے یہ روکیں رفع ہو جاتی ہیں تو یہ حقیقت کھلتی ہے کہ میں برہم ہوں ؛

۵۴ - مستقبل روک کی مثالیں وام دیو وغیرہ کی زندگیاں ہیں - وام دیو کو ایک جنم لینے پر گیان ہوا اور بھرت کو تین جنم لینے پر ؛

زمان ماضی کی روک کی مثال اس کہانی سے واضح ہے کہ ایک سنیاسی نے بچار تو بہت کیا مگر گیان نہ ہوا - گورو نے سبب دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ گرہستھ پن میں اُس کے پاس ایک بھینس تھی اور اُس سے بہت محبت کرتا تھا - جب دھیان کرنے بیٹھتا ہے بھینس کا خیال بار بار ستاتا ہے - گورو نے اُس کا علاج یہ بتایا کہ کوٹھری میں دروازہ بند کر کے بیٹھ جاؤ اور سب دھیان چھوڑ کر صرف اُس بھینس کا دھیان کر - چنانچہ اُسنے ایسا ہی کیا - ایک روز گورو نے آواز

دی کہ بھائی باہر آ۔ اندر سے اُسنے کہا کہ مہاراج کیونکر آؤں دروازے میں میرے سینگ اٹکتے ہیں۔ اسطرح گزشتہ روک رفع ہوکر بہ حالت استغراق بہم پہنچ گئی تو پھر آتم گیان آسانی سے ہو گیا۔ زمان حال کے متعلق روکیں پانچ ہیں یعنی اشیوں میں پھنساؤ۔ کمی عقل جس سے بات سمجھ میں نہیں بیٹھتی۔ فضول اعتراض پر اعتراض اُٹھانے کی عادت۔ بپریت بھاونا یعنی یہ خیال متضاد کہ میں برہم ہرگز نہیں ہوں پاپی جیو ہی ہوں۔ اور ہٹ یعنی اپنی اس ضد پر قایم رہنا۔ ان کا علاج سادھن چتشٹے یعنی وویک بیراگ شادی کھٹ سمپتی اور ممکشتا ہیں جنکا مفصل بیان میری کتاب جیول درویش۔ اور وچار ساگر اور سادھو جنوری سنہ ۱۹۱۷ء میں دیا ہوا ہے۔ وہیں اور سادھن مثلاً شرون منن ندھیاسن اور مہا واکیوں کے معنی کا بچار بھی دیکھو۔ ان سادھنوں سے روکیں رفع ہو جاتی ہیں اور گیان اپنا جلوہ دکھانے لگتا ہے۔ مستقبل روک کی مثالیں وام دیو اور جڑ بھرت وغیرہ کی زندگیاں ہیں۔ جنکی کتھا پرانوں میں معروف ہے کہ وام دیو کو ایک جنم اور لینا پڑا اور ماں کے پیٹ میں گیان ہو گیا۔ جڑ بھرت کو ہرنی وغیرہ کی محبت کے سبب سے تین جنم اور لینے پڑے۔ اسی بارہ میں شری بھگوت گیتا کی سند دیتے ہیں ؁

۴۶ - گیتا میں یوگ بھرشٹ کی نسبت کہا ہے کہ بہت سے جنموں میں آگی روک رفع ہوا کرتی ہے۔ اس لئے بچار بے فایدہ نہیں ہے ؁

۴۷ - آتم بچار سے وہ پن کرنے والوں کے لوکوں میں رہ کر پاک لوگوں یا دولتمندوں کے گھروں میں خواہش کو ساتھ لئے ہوئے پیدا ہوتا ہے ؁

۴۸ - یا صاحب عقل یوگیوں کے خاندان میں جنم لیتا ہے مگر برہم بچار کی گیت سے بے خواہش ہوکر۔ یہ مشکل تر جنم کا پانا ہے ؁

۴۹ - یہاں وہ پہلا تعلق عقل پھر روشنا ہوتا ہے۔ اور وہ پھر کوشش مزید کرتا ہے۔

یہ بات اور بھی مشکل سے نصیب ہوتی ہے ؀

۵۰ - بےبس کر کے پہلا ابھیاس اُسے کھینچ لیجاتا ہے - اسطرح بہت سے جنموں میں سدھی پاکر وہ پرم گتی کو پہنچتا ہے ؀

یوگ بھرشٹ وہ شخص ہے جو جیتے جی یکسوئی قلب یعنی سمادھی کی کوشش کرتا ہے مگر یہ حالت حاصل ہونے نہیں پاتی کہ موت آجاتی ہے - گیتا میں ایسے آدمی کیلئے کہا ہے کہ اس کے جنم تا حد نجات بار بار ہوا کرتے ہیں - اسی سے ثابت ہے کہ موجودہ جنم کا آتم بچار - بے فایدہ نہیں ہے - کچھ اب ہوا کچھ اگلے جنم میں ہوگا آخر آتم گیان سے آدمی موکش پد کو پہنچ جاتا ہے - جن مدارج میں سے ہو کر اس آدمی کو گزرنا پڑتا ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں - اول بچار کی برکت سے مدت دراز تک اونچے لوکوں میں لطیف بھوگ بھوگتا ہے - دوسرے بھوگ کے خاتمے پر پاک یعنی شریف دولتمندوں کے گھر بھوگوں کے بھوگنے کی خواہشیں لیے ہوئے پیدا ہوتا ہے - یا گزشتہ جنم میں آتم بچار زیادہ کیا ہے تو بے خواہش یعنی بھوگوں کی خواہش سے مبرا و معرا ہوکر یوگیوں یا گیانیوں کے گھر جنم لیتا ہے - یہ دولتمندوں کے گھر پیدا ہونے سے زیادہ بہتر ہے کیونکہ روحانی ترقی کا موقع یہاں زیادہ ملتا ہے - اس لئے ایسا جنم مشکل تر ہے - تیسرے وہ پہلا عقلی تعلق یعنی سمادھی کا بہم پہنچانا اور آتم بچار کرنا پھر رونما ہوتا ہے - اور اس کی رونمائی سے کوشش میں مصروف ہوتا ہے - یہ اور بھی مشکل امر ہے اور وہ شخص بڑے خوش نصیب ہیں جنہیں یہ بات میسر ہے - چوتھے اُسی پہلے ابھیاس یعنی بچار کی طرف وہ بےبس ہو کر کھینچتا ہے - اور اُسے بار بار پھر کرتا ہے - اسطرح انیک جنموں میں سدھی پاکر آخر پرم گتی یا موکش پد کو پہنچتا ہے - اب اوپر کا دلیل کو لیتے ہیں ؀

۵۱ - جس شخص کو برہم لوک کی بڑی بھاری خواہش ہے - اور اُسے روک کر

آتم بچار کرتا ہے۔ اُسے بھی ساکشاتکار یعنی کشف نہیں ہوا کرتا ہے۔

۵۲- اس شرتی سے کہ "جنہوں نے ویدانت گیان کے معنی کا اچھی طرح نشچے کرلیا ہے" وہ برہم لوک میں کلپ کے اخیر میں برہما کے ساتھ موکش پاتا ہے۔

۵۳- بعض کے بچار میں کرم کی رکاوٹ ہوا کرتی ہے- چنانچہ شرتی ہے کہ "وہ آتما بہتوں کو سُننے کے لیے بھی نصیب نہیں ہوتا"۔

۵۴- نہایت ہی ضعف عقل سے یا سامان بہم نہ پہنچنے سے بھی جسے بچار کا موقع نہیں ملتا- اُسے شب و روز برہم کی اُپاسنا ہی کرنی چاہیئے۔

اب یہ دیکھیئے کہ پڑھ کر یا سُنکر جسکے دل میں یہ خواہش زور پر ہے کہ سب سے اونچے یعنی برہم لوک کے بھوگ بھوگئے- اور اس خواہش کو دبا کر وہ آتم بچار کرنا چاہتا ہے تو اُسے آتم انوبھو نہیں ہوگا- بلکہ عالم چونکہ عالم خیال ہے- مرنے کے بعد اسکے دبے ہوئے سنسکار برہم لوک میں ہی اُسے کھینچ کر لے جائینگے اور وہ برہما یا ہرنیہ گربھ کے ساتھ کلپ بھر بھوگ بھوگیگا اور کلپ کے آخر میں نجات پائیگا- اسی کی سند میں کٹھ ولّی کی شرتی ہے- بعض لوگوں کے کرم ایسے کھوٹے ہوتے ہیں کہ آتم گیان انہیں سُننا تک نصیب نہیں ہوتا- ایسے آدمی بازاروں میں جوق جوق پھرتے ملتے ہیں- انہیں دنیا کے دھندوں کی فرصت بہت- مگر گیان دھیان کے لیے وقت نہیں ملتا- اسکی سند میں کٹھ ولّی کی ہی شرتی ہے- دو رکاوٹیں اور ہیں عقل بہت ہی کمزور ہو تو آدمی گیان سمجھنے کے لائق نہیں ہوتا- اور بعض کو پڑھنے کو کتابیں اور پڑھانے کو گورو میسر نہیں ہوتا- اس تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر بچار کی مندرجہ بالا رکاوٹیں موجود ہوں- تو آدمی کو بچار چھوڑ کر برہم اُپاسنا کرنی چاہیئے۔

تیسری فصل نرگن اُپاسنا کی بحث

اوپر بتایا گیا کہ جو شخص آتم بچار میں نہ کامیاب ہو سکے - وہ بچار چھوڑ کر برہم کی اُپاسنا کیا کرے - اس پر قدرتاً اعتراض اُٹھتا ہے کہ برہم نرگن یعنی بے صفات ہے - اور اُپاسنا باصفات چیز کی ہی ہو سکتی ہے - پس نرگن برہم کی اُپاسنا ناممکن ہے - چنانچہ اسی اعتراض کو اُٹھا کر جواب دیتے ہیں :-

۵۵ - اگر کہو کہ نرگن برہم کی اُپاسنا ناممکن ہے - تو جواب ہے کہ سگن کی طرح تصور کا دُہرانا ممکن کیوں نہیں ہو سکتا ہے :-

۵۶ - اس پر اگر کہو کہ چونکہ وہ بانی اور من سے پرے ہے اسلئے اسکی اُپاسنا نہیں ہو سکتی - تو یاد رکھو کہ بانی اور من سے پرے کی چیز کا گیان بھی نہیں ہو سکتا :-

۵۷ - اب اگر کہو کہ بانی اور من سے پرے ہونے کی ہی آکار یا صورت سے اس کا گیان ہو سکتا ہے - تو ہم پوچھتے ہیں کہ اسی صورت سے اسکی اُپاسنا کیوں نہیں ہو سکتی :-

۵۸ - اس پر کہو کہ برہم کو اُپاسنا کے لایق مانا تو وہ سگن ماننا پڑیگا - اسکا جواب یہ ہے کہ جاننے کے لایق مانا تو بھی یہی اعتراض عاید ہوگا - اب اگر کہو کہ جاننے لایق تو لکشنا سے ہو سکتا ہے - تو بھائی لکشنا ہی کی اُپاسنا کرو :-

معترض کہتا ہے کہ نرگن برہم کی اُپاسنا نہیں ہو سکتی - اسکا جواب یہ ہے کہ اُپاسنا کے معنی

تصوّر کا بار بار دُہرانا ہیں۔ سو جیسا سگُن کا تصوّر دُہرایا جا سکتا ہے۔ ویسا ہی نرگُن کا بھی دُہرایا جا سکتا ہے۔ اس پر اگر کہو کہ برہم کا تصوّر یا اُپاسنا اس وجہ سے ناممکن ہے کہ وہ من اور بانی سے پرے ہے اور اس لیے تصوّر میں نہیں آسکتا۔ تو جواب ہے کہ اس طرح تو برہم کا گیان ہی ناممکن ہو جائیگا۔ اب اگر یہ کہو کہ گیان تو محض اسی تخصیص یا صورت سے ہو سکتا ہے کہ وہ من اور بانی سے پرے ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ اسی تخصیص کے ساتھ اُپاسنا بھی ممکن کیوں نہیں ہو سکتی۔ اب اگر کہو کہ تخصیص کی وجہ سے اُپاسنا کے لایق مانا تو برہم نرگُن کہاں رہا سگُن ہو گیا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ برہم کا گیان مانا تو اس پر بھی تو یہی اعتراض لاحق ہوگا مطلب یہ ہے کہ برہم کے گیان کے معنی کیا۔ بس یہی کہ جو برہم من اور بانی سے پرے کی خصوصیت کے ساتھ ہے۔ وہ جڑ چیز کرسی کیطرح ہمارے گیان کا بشے ہے۔ اس پر کہو کہ ہم برہم کو جڑ چیزوں کی طرح گیان کا بشے تو نہیں کہتے۔ لکشنا سے اسکا گیان مانتے ہیں۔ تو جواب ہے کہ جیسے تم لکشنیہ مانتے ہو اسی کی لکشنیہ کی صورت میں اُپاسنا کیوں نہ ہو سکیگی۔ اس پر اعتراض اُٹھاتے ہیں ÷

۵۹ - اگر کہو کہ شُرتی تو برہم کے اُپاسیہ ہونے کی نفی کرتی ہے۔ چنانچہ کین اُپنشد میں آتا ہے۔ کہ "تو برہم اُسے جان نہ کہ اُسے جس کی اُپاسنا کی جاتی ہے" ÷

۶۰ - تو اسکا جواب یہ ہے کہ شُرتی کے اس قول سے کہ "برہم جانے گئے سے الگ شے ہے" اس کے معلوم ہونے کی بھی تو نفی ہی ہے۔ پس جسطرح معلوم ہونے کو شُرتی کی سند سے تسلیم کرتے ہو۔ اسی طرح اُپاسیہ ہونے کو بھی مانو ÷

۶۱ - اگر کہو کہ برہم کا جاننا واقعی جاننا نہیں ہے تو یہی حال اُپاسنا کا بھی ہے

جاننے کو اگر بِرتّی کا پیشے مانتے ہو تو اُپاسیہ ہونے کو بھی اسیطرح مانو ؞

۹۲ - اس پر اگر کہو کہ اُپاسنا سے تمہیں ایسی رغبت کیوں ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ تمہیں ایسی نفرت کیوں ہے - یہ نہ کہو کہ اُپاسنا کے لیئے پرمان نہیں ہیں کیونکہ بہت سی شرتیوں میں ملتے ہیں ؞

اگر کہو کہ کین اُپنشد میں تو اُپاسیہ برہم کی نفی کی ہے - تو ہمارا جواب ہے کہ برہم کے معلوم ہونے یعنی علم کے پیشے ہو سکنے کی بھی تو اُسی شرتی میں نفی کی ہے - پس جسطرح برہم کا گیان تم شرتی کی سند سے مانتے ہو اسیطرح اُسکی اُپاسنا بھی ماننی چاہیئے - اگر کہو کہ برہم کو جاننے کے یہ معنی تو نہیں ہیں کہ پیچ مچ جڑ چیز کیطرح ہم اُسے جان رہے ہیں بلکہ صرف برتّی اس کے مقابل ہوتی ہے - تو جواب ہے کہ بعینہ اسیطرح اس کا اُپاسیہ ہونا بھی ممکنات میں داخل ہے - اس پر معترض تنگ ہو کر کہتا ہے کہ تمہیں اُپاسنا میں ایسی رغبت کیوں ہے - آچاریہ اسکا مذاقیہ جواب یہ دیتے ہیں کہ تمہیں اُپاسنا سے ایسی نفرت کیوں ہے - ہاں اگر یہ سمجھ رہے ہو کہ نرگن برہم کی اُپاسنا میں وید پرمان نہیں ہیں تو غلط ہے - کیونکہ بہت سی شرتیوں میں ملتے ہیں - چنانچہ سند میں حوالے دیتے ہیں ؞

۹۳ - اُتر تاپنیہ اُپنشد میں پرشن اُپنشد میں شوتاشوتر کے سوال میں - اور مانڈوکیہ اُپنشد وغیرہ میں ہر جگہ نرگن برہم کی ہی اُپاسنا بتائی گئی ہے ؞

۹۴ - کرنے کا طریق کتاب پنچ کرن میں مذکور ہے - اس پر اگر کہو کہ یہ اُپاسنا گیان کا سادھن ہے تو ہمیں کب انکار ہے ؞

۹۵ - اگر کہو کہ کوئی ایسی اُپاسنا کرتا تو نہیں - تو ہمارا جواب ہے کہ آدمی کے قصور سے اُپاسنا میں بھلا کیا نقص عاید ہوتا ہے ؞

۹۶ - دیکھو سگن اُپاسکوں سے بھی بڑھ کر بعض علماے جپ کی اُپاسنا

کرتے ہیں - اور ان سے بھی بڑھ کر بعض محض کھیتی وغیرہ کی ٭

سب اُپنشدوں میں جن میں سے تین مذکور کئے گئے ہیں نرگن برہم مثلاً انکا وغیرہ کی سرو اتم بھاوسے اُپاسنا بتائی گئی ہے - اور سری شو آچاریہ نے اپنی کتاب پنچی کرن میں وہ طریقہ بتایا ہے جسطرح یہ کرنی چاہئے - یوں سمجھ لو کہ مانڈوکیہ اُپنشد میں جسطرح یہ اُپاسنا بتائی گئی ہے سری شو آچاریہ نے اُسے خوب واضح کردیا ہے - اس پہ اگر کہو کہ یہ اُپاسنا گیان کا سادھن ہے موکش کا نہیں جیسے شروع میں تم نے کہا تھا - تو اسکا جواب یہ ہے کہ بے شک گیان کا ہی سادھن ہے - مگر چونکہ گیان سے موکش ہوتی ہے اس لئے موکش کا بھی سادھن ہے -

اس پہ معترض کہتا ہے کہ اُپاسنا جو کرتا ہے - وہ سگن کی ہی کرتا ہے نرگن کی نہیں - ہمارا جواب یہ ہے کہ اس میں نرگن اُپاسنا پر کیا نقص عاید ہوتا ہے - دیکھو سگن اُپاسکوں سے بھی بڑھ کر بعض لوگ ارن اُچاٹن یا بشی کرن منتر جپتے ہیں اور ان سے بھی بڑھ کر بعض محض دنیوی کاموں مثلاً کھیتی وغیرہ میں ہی پھنسے رہتے ہیں - جیسے ان لوگوں کے سگن اُپاسنا نہ کرنے سے سگن اُپاسنا پر نقص عاید نہیں ہوتا - ویسے ہی نرگن اُپاسنا آدمی نہ کریں اور سگن اُپاسنا میں ان کے نہ کرنے سے کیا نقص رہ پا سکتا ہے - اسطرح نرگن اُپاسنا پر اعتراض رفع کر کے اب یہ بتاتے ہیں کہ کیونکر کرنی چاہئے ٭

۶۷ - نادان عوام الناس کے خیالات سے قطع نظر کر کے ہم یہاں نرگن اُپاسنا بیان کرتے ہیں - چونکہ تمام شاکھاؤں میں برہم ایک ہے اس لئے اس اُپاسنا میں سب گنوں کو مجمع کر لینا چاہئے ٭

۶۸ - آنند وغیرہ تمام مثبت گنوں کا مجمع کرنا ویاس جی نے اپنے اِس سوتر میں بیان کیا ہے - "آنند وغیرہ" ٭

۶۹ - اور غیر کثیف وغیرہ تمام منفی گنوں کا مجمع کرنا اس سوتر میں ہے جو اکشر ادم کی اُپاسنا کرتے ہیں ؎

۷۰ - اگر کہو کہ نرگن برہم کے گنوں کا مجمع کرنا جو بدیا میں کہا گیا ہے وہ ناممکن ہے۔ تو ہمارا جواب ہے کہ یہ اعتراض ویاس جی پر ہی نہ کہ ہم پر ؎

۷۱ - اس پر یہ کہو کہ نرگن کی اُپاسنا اس لئے متضاد امر نہیں کہ شرتی سونے کی مونچھ ڈاڑھی تو بتاتی ہے مگر صورت نہیں بتاتی۔ تو بھائی ایسا ہی سمجھ کر خوش رہو ؎

۷۲ - پھر یہ کہو کہ گن لکشنا سے برہم کو بتاتے ہیں نہ کہ سچ مچ اس میں داخل ہو کر۔ تو بس اسی طرح برہم کی اُپاسنا بھی کرنی چاہیئے ؎

۷۳ - طریق یہ ہے کہ جس اکھنڈ ایک رس برہم کو آنند وغیرہ مثبت اور غیر کثیف وغیرہ منفی گنوں سے لکشنا کے ذریعے سے بتایا گیا ہے۔ اسکی اُپاسنا یوں کرو کہ وہ میں ہوں ؎

عوام الناس کے خیالات اور اعتراضات سے قطع نظر کر کے اب نرگن کی اُپاسنا بیان کرتے ہیں۔ کہ برہم سب اُپنشدوں میں یکساں اکھنڈ ایک رس بتایا گیا ہے۔ اسواسطے اُپاسنا کے لیئے بدیا ایک ہے یہ نہیں کہ مختلف شاکھاؤں میں مختلف بدیائیں ہیں۔ جن گنوں کو نظر میں رکھ کر اُپاسنا کرنی چاہیئے۔ وہ دو طرح کے ہیں اوّل مثبت جیسے آنند روپ ہونا۔ ست روپ ہونا۔ چیت روپ ہونا وغیرہ۔ دوسرے منفی جیسے غیر کثیف۔ غیر لطیف۔ غیر طویل ہونا وغیرہ ہیں۔ یہ مثبت و منفی گن مختلف اُپنشدوں میں مختلف تعدادوں میں دیئے ہوئے ہیں۔ ویاس جی اپنے برہم سوتروں میں کہتے ہیں کہ اُپاسنا کرتے وقت ان سب کو مجمع کر کے یہ دھیان کرنا چاہیئے کہ ان سب گنوں والا برہم میں ہوں۔ اس پر اعتراض اُٹھتا ہے

...رگن برہم گن والا کیسے ہو سکتا ہے۔ آچاریہ شری اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ اعتراض
...اس جی پر عاید ہوتا ہے نہ کہ برہم پر۔ آگے دکھایا گیا ہے کہ بات قابل اعتراض نہیں
...جیسے چھاندوگیہ میں یہ اُپاسنا آتی ہے کہ سورج کے پُرش کی سونے کی مونچھ داڑھی
...یہاں گن تو بتائے ہیں مگر مورتی نہیں بتائی ہے۔ اسیطرح برہم کے گنوں کو سمجھ لو۔ یہ
...محض لکشنا سے اپنی من سمجھوتی کو اُپاسنا کے لئے مان لئے جاتے ہیں۔ برہم کے
...سروپ میں سچ مچ داخل ہو کر اُسے بکاری نہیں بناتے ہیں۔ پس نرگن برہم کی اُپاسنا
...ہو سکتی ہے۔ مطلب صرف اتنا ہے کہ آدمی اور اُپاسناؤں کی بجائے یہ دھیان کیا
...کرے کہ میں اکھنڈ ایک رس برہم ہوں ؂

چوتھی فصل۔ اُپاسنا اور گیان کا فرق

اوپر یہ بتایا گیا کہ نرگن برہم کی اُپاسنا ہو سکتی ہے۔ اب اُپاسنا کا سروپ کھولتے
ہیں۔ اور پہلے اس کا اور گیان کا فرق دکھاتے ہیں ؂

۷۴۔ اگر پوچھو کہ گیان اور اُپاسنا کا فرق کیا ہے تو سنو۔ گیان چیز کے آدھین ہوتا
ہے۔ اور اُپاسنا کرنے والے کے آدھین ہوتی ہے ؂

۷۵۔ بچار سے گیان پیدا ہوتا ہے اور نہ چاہو تو رفع نہیں ہو سکتا۔ اور پیدا ہونے پر
کائنات کی سچائی کو جلا ڈالتا ہے ؂

۷۶۔ اسی لئے آدمی کو کرتا رتھ ہو کر۔ دوامی شانتی پاکر۔ اور جیون مُکت پد کو پہنچکر
صرف پراربدھ کے خاتمے کا انتظار کرنا پڑتا ہے ؂

۷۷۔ اُپاسنا میں یہ ہوتا ہے کہ شردھا والا آدمی قابل اعتبار آدمی کے اُپدیش پر

بے بچارے عمل کرتا ہے۔ اور اور خیالوں سے قطع نظر کرکے متواتر ایک دھیان کئے جاتا ہے ٭

۷۸۔ جب تک دھیان کی ہوئی شے کا بھان اپنے میں پیدا نہ ہو جائے اسوقت تک دھیان جاری رکھنا پڑتا ہے۔ اور یہی مرتے دم تک کرنا پڑتا ہے

۷۹۔ سموگ ودّیا کے جاننے والے برہمچاری نے سموگ کا ہی چنتن میں دھیان کرتے ہوئے بھیک مانگی تھی ٭

۸۰۔ غرض خواہش کے مطابق اُپاسنا کو کرسکتے ہیں۔ یا چاہیں تو نہ کریں۔ یا اور طرح کریں۔ اس لیے دھیان کی رَو جاری ہمیشہ رکھنی چاہیے ٭

گیان چیز کے آدھین ہوتا ہے۔ مثلاً سالگرام آنکھوں سے ہمیشہ پتھر کا ہی ٹکڑا نظر آئیگا جیساکہ وہ ہے۔ اُپاسنا اُپاسک یعنی اُپاسنا کرنے والے کے آدھین ہوتی ہے مثلاً سالگرام کو وشنو مان کر دیکھنا۔ برہم گیان ہمیشہ بچار سے پیدا ہوتا ہے اور پیدا ہو جاتا ہے تو پھر چاہو تو بھی رفع نہیں ہو سکتا۔ جہاں یہ پیدا ہو گیا پھر جگت سچا نہیں رہا کرتا۔ آدمی کرتا رہتا جاتا ہے یعنی کچھ کرنے کرانے کا خیال نہیں رہتا۔ دوامی شانتی نمودار ہوتی ہے۔ اور جیون مکت ہو جاتا ہے۔ جب تک پراربدھ کا بھوگ ہے جیتا رہتا ہے۔ جہاں یہ بھوگ ختم ہوا اور بدیہہ موکش پاتا ہے ٭

اُپاسنا میں بچار کی ضرورت نہیں قابل اعتبار آدمی کے اُپدیش پر عمل کرکے آدمی دھیان کرنے لگتا ہے اور اور خیالوں کو طبیعت سے نکالکر صرف ایک شے کے دھیان میں مصروف رہتا ہے۔ یہ دھیان اسوقت تک جاری رہنا چاہیے جب تک دھیان کی ہوئی شے میں یہ احساس نہ ہو جائے کہ "میں ہوں"۔ اسی کی مثال چھاندوگیہ اُپنشد میں سموگ ودّیا میں پران کے اُپاسک ایک برہمچاری کے بیان میں آتی ہے۔ جو اپنے آپ کو پران روپ سے دیکھتا تھا۔ (دیکھو میرا چھاندوگیہ اُپنشد) غرض اُپاسنا کرنے

کے آدھین ہے۔ وہ کرے یا نہ کرے یا چاہے جس خیال سے کرے۔ بڑی بات
ہے کہ دھیان کی رو لگاتار جاری رہے ٹوٹنے نہ پائے۔ اسکی مثال سے توضیح کرتے ہیں۔
۸۰۔ جیسے وید کا پڑھنے والا اپنا پاٹھ اور منتر کا جپ کرنے والا اپنا جاپ مضبوط
ابھیاس سے خواب میں بھی جاری رکھتا ہے۔ دھیان بھی اسیطرح جاری
رہنا چاہیے۔
۸۱۔ مخالف خیالات کو چھوڑکر آدمی لگاتار دھیان کرتا رہے تو وہ اسکی مضبوطی
سے خواب میں بھی اُسے یہی بھاونا رہتی ہے۔
۸۲۔ اپنی پیار یدھ کو رکھتا ہوا یقین واثق کے ساتھ سب وہم و شک
و شبہ اُسیطرح دھیان کر سکتا ہے۔ جسطرح بدکار عورت کیا کرتی ہے۔
۸۳۔ غیر سے پھنسی ہوئی عورت گھر کے کام میں لگی ہوئی بھی اندر ہی اندر یار
کی صحبت کے مزے لیتی رہتی ہے۔
۸۴۔ اس مزے لینے پر بھی گھر کے کاموں میں زیادہ حرج نہیں پڑتا۔ بلکہ
مرتے دم تک برابر چلتے ہیں۔
۸۵۔ ہاں جسطرح پاک دامن گھر والی ان کاموں کو اچھی طرح کر لیتی ہے۔ ویسی
اچھی طرح یہ بدکار عورت نہیں کر سکتی۔
۸۶۔ اسیطرح دھیان میں مصروف آدمی بھی دنیوی کام تھوڑے بہت
کرتا ہے۔ رہا گیانی وہ دنیوی کام اچھی طرح انجام دے سکتا ہے کیونکہ
وہ گیان کے متضاد نہیں ہیں۔
جسطرح وید کے رٹنے والے اور منتر کے جپنے والے کا ابھیاس ایسا مضبوط
ہو جاتا ہے کہ سوتے سوتے بھی بڑبڑائے جاتے ہیں۔ اسیطرح دھیان ہونا چاہیے۔ غرض
یہ ہے کہ جسکا دھیان کرتے ہو اس کے مخالف خیالات دل میں نہ آنے دو۔

اور لگاتار اپنا دھیان جاری رکھو۔ اسطرح دھیان کی واسنا مضبوط ہو جائیگی۔ تو خواب بھی دھیان کے مطابق ہی آئیں گے۔ اور پراربدھ کرموں کے دُکھ سُکھ بھی حایج نہیں ہونگے۔ بلکہ چونکہ دل میں شک و شبہات نہیں ہیں۔ دھیان اسیطرح جاری رہیگا جسطرح بدکار عورت ظاہر میں لگی تو رہتی ہے گھر کے کاروبار میں مگر دل میں صحبت یار کے مزے لیتی رہتی ہے۔ اس اندرونی مزے لینے سے گھر کے کاموں میں حرج تو نہیں پڑتا۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ ایسی اچھی طرح سرانجام نہیں پائیں گے جسطرح عصمت شعار گھر والی کے کام ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس کی دھیان ہٹانے والی کوئی شے نہیں ہے۔ اسیطرح اُپاسک بھی دنیا کے کاروبار تھوڑے بہت کر سکیگا۔ یہ نہیں کہ سب ہی چھوٹ جائینگے اور وہ محض دھیان کا ہی ہو رہیگا۔ ہاں بجائے گیان پر پہنچا ہوا گیانی وہ تمام دنیوی کام بخوبی انجام دے سکتا ہے۔ کیونکہ گیان ان کاموں کا متضاد نہیں ہے۔ چنانچہ دکھاتے ہیں ؛

٨٨ - گیان یہ ہے کہ جگت مایا کی یعنی جھوٹا ہے۔ اور آتما گیان سروپ ہے۔ اس گیان کا دنیوی کام کرنے والے سے کیا تضاد ہے ؛

٨٩ - دنیوی کاروبار کی انجام دہی میں نہ جگت کا سچا ماننا ضروری ہے اور نہ آتما کا جڑ ماننا۔ ضروری ہیں تو صرف سادھن ضروری ہیں ؛

٩٠ - یہ سادھن من بانی جسم اور بیرونی اشیا ہیں۔ انکو گیانی ہیٹا تو نہیں ڈالتا۔ پھر کاروبار کیوں نہیں کریگا ؛

٩١ - اگر کہو کہ چت تو مٹ جاتا ہے۔ تو ہمارا جواب ہے کہ دھیانی کا چت نہیں رہتا نہ کہ گیانی کا۔ بھلا گھڑے کے گیان کرنے میں بدھی کس کی مٹ جاتی ہے ؛

گیانی کا نشچے یہ ہوا کرتا ہے کہ دنیا نقشہ خواب کی طرح جھوٹی ہے۔ اور اس تماشے کا

بھنے والا آتما گیان سروپ ہے۔ اس نشچے کا دنیوی کاروبار کے کرنے سے مطلق
منافی نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے کرنے میں نہ جگت کو سچا ماننے کی ضرورت ہے اور
آتما کو جڑ ماننے کی۔ ضرورت ہے تو کاروبار کے سادھنوں کی ہے جو من
انی جسم اور اندرونی چیزیں ہیں۔ جن سے سارے کاروبار ہوتے ہیں۔ یہ گیانی
کے لئے بھی برابر ہی رہتی ہیں۔ مٹ نہیں جاتیں۔ فرق صرف اتنا ہو جاتا ہی
اور لوگ سچا ان کو ان میں پھنستے ہیں اور گیانی انہیں متھیا سمجھ کر پھنستا نہیں۔
اسپر کہو کہ یہ رہیں گیانی کا چت تو نہیں رہتا یعنی اسکا دھیان انکی طرف نہیں
جاتا۔ تو غلط ہے۔ کیونکہ چت دھیانی کا نہیں رہا کرتا نہ کہ گیانی کا۔ اپنے دھیان
میں آدمی مست بیٹھا ہو تو اُسے کسی شئے کا ہوش نہیں رہا کرتا۔ مگر جو شخص
گیان کرتا ہے مثلاً گھڑے کا علم حاصل کرتا ہے۔ اسکی علم حاصل کرنے والی بدھی
تو نہیں مٹ جاتی۔ اسی کو کھول لئے ہیں ۞

۹۲ - ایکبار کی نمو داری سے جب گھڑے کا گیان ہو جاتا ہے۔ تو گھڑے کی طرح ہی سوئیم پرکاش آتما کا بھان کیوں نہ ہو سکیگا ۞

۹۳ - اگر کہو کہ سوئیم پرکاش ہونے سے کیا تعلق ہے بدھی کی بیرتی کا برہم آکار ہونا گیان کہلاتا ہے اور یہ برتی نسیار م ناش ہوتا رہتی ہے۔ تو ہمارا جواب ہے کہ گھڑے کے گیان میں بھی تو یہی حال ہو ۞

۹۴ - اس پر کہو کہ گھڑے کر نشچے ہو جانے پر بدھی کی برتی پڑی ناش ہو جاتی ہے۔ گھڑے سے کام تو ہر طرح کا لیا جا سکتا ہے۔ تو جواب ہے کہ یہی حال بعینہ آتما کا بھی ہے ۞

۹۵ - ایکبار جب آتما کا نشچے ہو گیا تو اسکے متعلق گیانی چاہے جب یاد کر سکتا ہے۔ بیچارہ کر سکتا ہے۔ دھیان کر سکتا ہے ۞

۹۶ - پس اگر گیانی اُپاسک کی طرح دھیان میں دنیوی کاروبار کو بھول جائے تو بھول جائے مگر یہ بھول دھیان کی وجہ سے ہے نہ کہ گیان کی وجہ سے۔ گیان کا خاصہ یہ ہے کہ اندریہ اور پیشے کے سمبندھ سے جہاں ایک بار کوئی شئے مثلاً گھڑا نمودار ہوا تو بس اسکا گیان ہو گیا۔ اسیطرح جہاں بچار سے سویم پرکاش آتم تتو کا بھان ہوا تو اسے گیان کہتے ہیں۔ اس پر معترض کہتا ہے کہ گیان کی شرط سویم پرکاش ہونا نہیں ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ بدھی کی برتی برہم آکار بنے۔ اور چونکہ برتی دمبدم پیدا اور فنا ہوتی رہتی ہے۔ اس لئے ایک بار بھان ہونے سے کام نہیں نکلتا بلکہ اس برتی کا بار بار اعادہ ہونا لازم ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ہی حال گھڑے کے گیان کا بھی ہونا چاہئے۔ اس پر اگر کہو کہ گھڑے کا جب ایک بار گیان ہو گیا تو اس سے بعد میں ہر طرح کا کام مثلاً لانا لے جانا پانی بھرنا وغیرہ لے سکتے ہیں۔ کبھی ایسا نہیں ہوتا کہ وہ گیان جاتا رہے۔ تو بھائی آتم گیان کا بھی بعینہٖ یہی حال ہے۔ کہ جہاں آتما کا کشف ایک بار ہو چکا۔ پھر چاہے جب اسکی نسبت تذکرہ بچار یا دھیان کیا جا سکتا ہے۔ اس دھیان میں گیانی کو دنیوی کاروبار کی سدھ بدھ نہ رہے تو اسے دھیان کا باعث سمجھنا چاہئے نہ کہ گیان کا۔ یہ دھیان اور گیان کا فرق ہے۔

پانچویں فصل گیانی اور دھیانی کا فرق

اوپر اُپاسنا یعنی دھیان اور گیان کا فرق بتایا۔ اب دھیانی اور گیانی کی حالتیں لیتے ہیں اور اُن کا فرق دکھاتے ہیں۔ یہ ابھی ذکر ہوا ہے کہ گیانی دھیان میں دنیوی کاروبار کو بھول جائے تو دھیان کی وجہ سے سمجھنا چاہئے نہ کہ گیان کی

وجہ سے۔ اسی کی توضیح کرتے ہیں ؎

۹۷ - گیانی کے لئے دھیان لگانا اس کی مرضی پر منحصر ہے۔ مکتی کا انحصار گیان پر ہے۔ چنانچہ شرتی ہے کہ گیان سے ہی موکش ہوتی ہے ؎

۹۸ - اس پر کہو کہ گیانی دھیان نہیں لگائیگا تو بیرونی رُخ ہو جائیگا۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ ہو جائے اس کا نقصان ہی کیا ہے ؎

۹۹ - اب اگر کہو کہ یوں تو وہ چاہے جو کچھ کر لیا کرے گا۔ ہم پوچھتے ہیں بھلا کیا کر لیا کریگا۔ اگر کہو کہ وید کی بدھی یعنی امر اور نشیدھ یعنی نہی کے غیر متعلق کام۔ تو یاد رہے کہ گیانی کے لئے بدھی نشیدھ نہیں ہے ؎

۱۰۰ - ورن آشرم عمر اور حالتوں کا ابھمان جن لوگوں کو ہے۔ اُن کے لئے ہی بدھی نشیدھ سب کچھ ہیں ؎

گیانی وہ شخص ہے جو جگت کو متھیا سمجھتا ہے اور اپنے آپ کو اس جھوٹے تماشے کا ساکشی یا ناظر جیسے تماشہ دیکھتے ہوئے بھی کچھ لوث نہیں ہو سکتی۔ موکش کا انحصار اس گیان پر ہے اور شرتی بھی یہی کہتی ہے۔ رہا دھیان وہ گیانی کی مرضی پر ہے کہ لگائے یا نہ لگائے۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ گیانی اندرونی آتما پر دھیان نہ لگائیگا۔ تو ظاہر ہے کہ بیرونی دنیا کی طرف متوجہ ہوگا۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ اگر ہو تو اس میں بگاڑ ہی کیا ہے۔ معترض کہتا ہے کہ بگاڑ یہ ہے کہ اس طرح تو وید جن کاموں کے کرنے کا حکم دیتا ہے یا جن کے کرنے سے منع کرتا ہے۔ گیانی چاہے اُنکی پیروی کرے چاہے نہ کرے۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ یہ اوامر و نواہی یعنی بدھی نشیدھ بھی متھیا جگت کے تماشوں میں داخل ہیں۔ اس لئے گیانی کے لئے نہیں ہیں۔ بلکہ اگیانیوں کے لئے ہیں جنہیں برہمن کشتری وغیرہ ورن یعنی ذات ۔

برہمچرج گرہستھ وغیرہ آشرم۔ طفلی جوانی وغیرہ عمر - امیری غریبی وغیرہ حالتوں کا جھوٹا ابھمان ہے - اور دھرم کمانے اور ادھرم سے بچنے کو بدھی اور نشیدھ شاستر پر چلتے ہیں۔ گیانی چونکہ اس جھوٹے ابھمان سے گزر چکا ہے - اسلئے اسکے واسطے بدھی نشیدھ کچھ نہیں ہے - چنانچہ دکھاتے ہیں ؛

۱۰۱- گیانی کو یہ یقین واثق ہوا کرتا ہے کہ ورن اور آشرم کی جھوٹی کلپنائیں جسم میں مایا نے رچی ہیں - گیان سروپ آتما کی نہیں ہیں ؛

۱۰۲- وہ سمادھی لگائے یا نہ لگائے - کرم کرے یا نہ کرے - اندر سے تمام واسکتی یعنی تعلق چھوڑ کر اور اونچے آدرش پر پہنچا ہوا اسد ا مگن رہتا ہے ؛

۱۰۳- جس کا من بے واسنا ہو جاتا ہے اُسکا مطلب نہ کرم کرنے سے ہوتا ہے نہ نہ کرنے سے - نہ سمادھی سے نہ جپ وغیرہ سے ؛

۱۰۴- آتما اسنگ ہے - اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ جھوٹا اندر جال ہے - اس خیال سے من میں اضطراب نہیں رہتا تو پھر وشانتی کیسی ؛

۱۰۵- اسطرح گیانی کو بدھی نشیدھ سے کچھ تعلق نہیں رہتا - تعلق سے باہر آنا کیسا جس کا تعلق ہوتا ہے اسی کو اُس تعلق سے باہر نکلنے کا طعنہ بھی دیا جا سکتا ہے ؛

۱۰۶- بچے کے لئے بدھی نشیدھ نہیں ہے - اس لئے ان کے تعلق سے باہر آنا بھی نہیں ہے - اسیطرح گیانی کے لئے بھی بدھی نشیدھ نہیں ہیں پھر ان کا توڑنا کیسا ؛

۱۰۷- اگر کہو کہ بچہ تو کچھ نہیں جانتا ہے تو جواب ہے کہ گیانی سب کچھ جانتا ہے - بدھی نشیدھ تو بھولے بھالوں کے لئے ہیں - ان دونوں کے لئے نہیں ہیں - گیانی اچھی طرح جانتا ہے کہ ورن اور آشرم وغیرہ کے دھرموں کی جھوٹی کلپنائیں جھوٹے

جسم خاکی کے متعلق مایا نے رچی ہیں۔ اسلئے محض نقشۂ خواب ہیں۔ مجھ گیان سروپ ساکشی کا ان سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ اس لئے اندر سے وہ اپنے آپ کو اسنگ اور ترکت سمجھتا ہے۔ اب سمادھی لگائے اور کرم کرے یا نہ لگائے اور نہ کرے۔ اُسے دونوں یکساں ہیں۔ کیا وجہ کہ من میں واسنا نہیں رہی ہے اس لئے سنگن رہتا ہے۔ واسنا نہ رہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ گیان سروپ آتما کو محض اسنگ دیکھتا ہے اور جگت کو محض جھوٹا نقشۂ خواب۔ پس اُسے بدھی نشیدھ سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ اور جب تعلق نہیں تو اس تعلق سے باہر آنا یعنی بدھی نشیدھ کے خلاف عمل کرنا کیسا۔ کیونکہ خلاف عمل کرنا اُس کے لئے ہے جسکے لئے بدھی اور نشیدھ ہیں۔ دیکھو بے سمجھ بالک اگر بدھی نشیدھ کو توڑے تو عیب کی بات نہیں کیونکہ بدھی نشیدھ اُس کے لئے نہیں ہیں۔ اسیطرح گیانی چونکہ سمرتھ گیہ ہے یعنی اپنے آپ کو سمرتھ آتم بھاوسے دیکھتا ہے۔ اس کے لئے بھی بدھی نشیدھ نہیں ہیں۔ یہ دونوں ایک تو البتہ یعنی اگیانیوں کے لئے ہیں جنہیں جسم میں وہم خودی ہے اور دھرم ادھرم کے توہمات میں پھنسے ہوئے ہیں۔ اس اعتراض کو رفع کرکے آچاریہ اب اور اعتراض لیتے ہیں اور انکا جواب دیتے ہیں

۱۰۸- اگر کہو کہ حقیقت کا جاننے والا یعنی گیانی وہ شخص ہے جس میں شاپ دینے اور کرپا کرنے کی طاقت ہے۔ تو غلط ہے۔ کیونکہ یہ تو تپ کا پھل ہے۔

۱۰۹- اگر کہو کہ ویاس وغیرہ رشیوں میں یہ طاقتیں تپ کی وجہ سے ہی دیکھی جاتی ہیں۔ تو جواب ہے کہ یہ تپ ان طاقتوں کی پیدا کرنیوالی ہے گیان سے مختلف نتیجہ ہے۔

۱۱۰- جس نے دونوں طرح کی تپ کی ہے۔ اُسمیں یہ طاقتیں اور گیان دونوں ہونگے جس نے صرف ایک طرح کی کی ہے اسکو ایکہی پھل ملیگا۔

معترض کہتا ہے کہ گیان جگت کو متھیا اور آتما کو اسنگ گیان سروپ سمجھنے کا نام نہیں ہے۔ بلکہ گیانی وہ ہے جو شاپ دے سکے یا کرپا کرسکے یعنی جس میں کرامات دکھانے کی

سدّھیاں ہوں۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ یہ خیال غلط ہے۔ سدّھیاں تپ کا پھل ہوتی ہیں
نہ کہ گیان کا۔ اس پر اگر کہو کہ دیاس وسشٹ وغیرہ رشیوں نے جو گیانی مشہور ہیں
سدّھیاں بھی دکھائی ہیں۔ مطلب یہ کہ تپ کے بل سے انہیں گیان ہؤا ہے۔ تو جواب
ہے کہ ان لوگوں کی تپ کچھ اور شے ہے اور سدّھی پیدا کرنے والی تپ کچھ اور چیز۔ گیان
مارگ میں تپ کے معنی بچار کے ہیں اور یوگ میں ریاضت کے جس سے سدّھی شکتی پیدا
ہوتی ہے۔ بس جو شخص گیان کی تپ تپتا ہے یعنی بچار کرتا ہے اُسے گیان ملتا ہے۔ جو
شخص یوگ کی تپ تپتا ہے اُسے سدّھیاں حاصل ہوتی ہیں۔ جو دونوں تپیں تپتا ہے
اس کو دونوں باتیں حاصل ہوتی ہیں۔ یہاں رمز خفی یہ ہے کہ جو شخص یوگ کی
ریاضتوں سے سدّھیاں حاصل کر چکا ہے اور بعد میں گیانی ہؤا ہے۔ اسی میں
دونوں باتیں ہونگی اور دوسریں نہیں۔ اس پر معترض پھر اعتراض اٹھاتا ہے؛

۱۱۱- اگر کہو کہ آدمی میں سدّھیاں تو ہوں نہیں اور بدھی کے خلاف
عمل کرے تو جتنی لوگ اس کی مذمت ہی کریں گے۔ تو جواب ہے کہ ان
جنیوں کی مذمت بھوگی دنیادار کرتے رہتے ہیں؛

۱۱۲- کہ یہ لوگ بھوگ کے واسطے کھانے اور کپڑوں وغیرہ کی حفاظت
کرتے ہیں۔ واہ واہ کیا ہی بیراگ کے بوجھ ڈھونے والے جتی ہیں؛

۱۱۳- اگر کہو کہ ورن اور آشرم کے دھرموں پر چلنے والوں کا جاہلوں کی
مذمت سے کیا بگڑتا ہے۔ تو بھائی جسم کے اٹھانے والے ورن اور
آشرم کے اجنانیوں کی مذمت سے گیانی کا کیا بگاڑ ہے؛

۱۱۴- اسطرح گیان ہونے پر سادھنوں کے رفع نہ ہونے کی وجہ سے گیانی تمام
دنیوی کاروبار غرض راج وغیرہ تک سب کچھ کر سکتا ہے؛

۱۱۵- اگر کہو کہ متھیا جاننے کی وجہ سے ان کاروبار میں گیانی کی خواہش نہ ہوگی۔

تو جواب ہی کہ نہ ہو۔ اُس کا دھیان لگانا یا کاروبار کرنا محض پراربدھ کے آدھین ہے ؎
معترض کہتا ہے کہ گیانی میں سِدّھیاں تو ہوتی نہیں اور ساتھ ہی ویدکی ودھی کے مطابق چلے نہیں تو بھی یعنی سِدّھی شکتی والے اشخاص اسکی مذمّت ہی کرینگے۔ اُچاریہ کہتے ہیں کہ مذمّت کی بھلی کہی۔ دنیادار لوگ اِن جینیوں کی مذمّت کیا کرتے ہیں کہ ان کا بیراگ جھوٹا ہے۔ کپڑے اور کھانے وغیرہ جمع کرکے رکھتے ہیں اس پر کہو کہ دھرم مارگ پر چلنے والوں کا جاہلوں کی مذمّت سے کیا بگڑتا ہے۔ تو بھائی دھرم ادھرم کے ابھمانی اور جسم کو آتما سمجھنے والوں کی مذمّت سے گیانی کا کیا بگڑتا ہے۔ تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ گیان سے چونکہ کرم کے سادھن یعنی جسم اندریہ من اور پرشیوں کا ناش نہیں ہوجاتا۔ اس لئے گیانی تمام کاروبار یہاں تک کہ راج بھی کرتا رہے تو بھی کچھ حرج نہیں ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ چونکہ وہ سب کاموں کو متھیا سمجھتا ہے۔ اس لئے اُسے انکے کرنے کی خواہش نہیں ہوگی۔ اسکا جواب یہ ہے کہ خواہش نہ ہو۔ پراربدھ میں اگر دھیان ہے تو دھیان کریگا اور اگر کاروبار کرنا ہے تو کاروبار کریگا۔ یہ تو گیانی کا حال ہوا۔ اب اُپاسک اور اس کا حال بیان کرتے ہیں ؎

۱۱۶- اُپاسک کو لازم ہے کہ ہمیشہ دھیان کرتا رہے۔ دھیان سے ہی وہ اسیطرح برہم بنتا ہے جسطرح بھگت وشنو بنتے ہیں ؎

۱۱۷- اگر کہو کہ دھیان سے جو شے پیدا ہوئی ہے وہ دھیان کے نہ ہونے پر نہ رہیگی۔ تو جواب ہے کہ برہم حقیقی شے ہے اس لئے گیان نہ ہو تو بھی بدستور برقرار رہتا ہے ؎

۱۱۸- گیان اسکا جتانے والا ہے نہ کہ پیدا کرنے والا۔ جتانے والی چیز نہ ہو تو حقیقی شے معدوم نہیں ہوجاتی ؎

گیانی کی نسبت بتایا گیا کہ وہ دھیان لگائے یا نہ لگائے۔ اس کی مرضی پر منحصر ہے۔ اُپاسک ایسا نہیں کر سکتا۔ اُسے لازم ہے کہ برابر لگاتا رہے اور کبھی بھول کر ناغہ نہ کرے۔ بھلا کیوں۔ اس وجہ سے کہ اس دھیان کی برکت سے ہی وہ اپنے آپ کو اسطرح برہم سمجھتا ہے۔ جیسے بھگت لوگ دھیان کر کر کے ہی اپنے آپکو وشنو روپ دیکھنے لگتے ہیں۔ اس پر اعتراض اٹھتا ہے کہ جب صرف مانی ہوئی بات ہے تو ظاہر ہے کہ جب دھیان نہ ہوگا۔ برہم بھاؤ بھی جاتا رہیگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ برہم بھاؤ کیسے جاتا رہیگا۔ برہم کوئی وہمیہ شے تو نہیں کہ جب تک تم تصوّر باندھ رہے ہو اسوقت تک تو ہے اور پھر نہیں۔ برہم تو حقیقی چیز ہے کہ تم تصوّر باندھو یا نہ باندھو۔ وہ بدستور قایم ہے۔ گیان برہم کو صرف جتاتا ہی نہ کہ پیدا کرتا ہے۔ جتانے والا باعث نہ رہے تو اصلی شے جو جتائی گئی تھی وہ تو معدوم نہیں ہو جاتی۔ اس پر اعتراض اُٹھاتے ہیں:

۱۱۹ - اگر اُپاسک کا حقیقی برہم بھاؤ ہو جاتا ہے۔ تو اگیانیوں اور جانوروں وغیرہ کا بھی حقیقی ہی برہم بھاؤ ماننا چاہیے:

۱۲۰ - کیونکہ دونوں ہی میں اگیان کی وجہ سے پرمارتھ یکساں نہیں ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ فاقہ کشی سے کھانا کھا لینا بہتر ہے:

۱۲۱ - دنیاداروں کے بیوہاروں کی نسبت ویدک کرموں کا کرنا بہتر ہے کرموں سے سگن اُپاسنا بہتر ہے۔ اور سگن اُپاسنا سے نرگن اُپاسنا بہتر ہے

۱۲۲ - غرض جتنی چیز گیان کے قریب تر ہوتی ہے اُتنی ہی اسکی فضیلت بڑھتی جاتی ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ نرگن اُپاسنا بہی طور پر برہم گیان بن جاتی ہے:

معترض کہتا ہے کہ اُپاسنا کے یہ معنی ہیں کہ آدمی کو برہم گیان تو ہوا نہیں ہے۔ مصنف

اگیان ہے۔ مگر اُپاسنا یا دھیان یہ کرتا ہے کہ میں برہم ہوں۔ اور تمہارے قول کے بموجب حقیقت میں برہم بنجاتا ہے۔ اسطرح تو اگیانی یعنی کاروباری آدمی اور جانور بھی سب کے سب حقیقی برہم بھاؤ کو پہنچ جانے چاہئیں۔ کیونکہ اُپاسک میں اور ان میں اگیان یکساں ہے اور پُرشارتھ یعنی گیان کی کوشش نہیں کرتے۔ آچاریہ اسکا جواب دیتے ہیں کہ فاقہ کشی یعنی کچھ نہ کرنے سے کھانا کھا لینا یعنی کچھ کرنا بہتر ہے۔ مثلاً ایک وہ آدمی ہیں جو محض دنیا کے دھندوں میں رات دن پھنسے رہتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ بندھ میں بُری طرح پھنستے ہیں۔ ان سے وہ لوگ بہتر ہیں جو یگیہ دان تپ اور اور ویدک کرم کرتے رہتے ہیں کیونکہ ان کرموں سے من شُدھ ہوتا ہے۔ اور بندھ کچھ کچھ ڈھیلا پڑتا ہے۔ ان کرمیوں سے وہ لوگ بہتر ہیں جو سگن برہم یعنی ایشور وغیرہ کی اُپاسنا کرتے ہیں۔ کیونکہ اس سے قلب یکسو ہونے لگتا ہے۔ ان سگن اُپاسکوں سے نرگن اُپاسک بہتر ہیں کیونکہ وہ وحدت وجود کے نزدیک پہنچ جاتے ہیں۔ اس بہتری کی وجہ یہ ہے کہ آدرش چونکہ برہم گیان ہے۔ اس برہم گیان کے جتنی قریب تر چیز ہوگی اتنی ہی وہ زیادہ اچھی ہوگی۔ اس لئے اُپاسنا بے فائدہ شے نہیں ہے بلکہ بڑی پھلدایک ہے۔ کیونکہ یہ ختم برہم گیان میں ہوتی ہے۔

چھٹی فصل نرگن اُپاسنا کا پھل

اوپر کی فصلوں میں نرگن برہم کی اُپاسنا کا بار بار ذکر آیا ہے۔ اور پانچویں فصل کے آخر میں آچاریہ نے اس بات کو کھولا ہے کہ نرگن اُپاسنا برہم گیان میں ختم ہو کر برہم گیان روپ ہی بنجاتی ہے۔ گویا یہ اُپاسنا برہم گیان کا پھل دیتی ہے۔ اسی

مضمون کی تشریح اس فصل میں ہے ؂

۱۲۳ - جسطرح سچّا دہیم پھل کے وقت سچّا گیان بنجاتا ہے - اسیطرح خوب پک کے مکش کے وقت نرگن اپاسنا برہم گیان بن جاتی ہے ؂

۱۲۴ - اگر کہو کہ آدمی سچّے وہم سے دوڑے تو اسکا وہم اور پرمان ہی سے سچّا گیان ہوا کرتا ہے - تو ہمارا جواب ہے کہ اسیطرح اُپاسنا میں بھی اور ہی پرمان مان لو ؂

۱۲۵ - اس پر کہو کہ یوں تو مورتی کا دھیان اور منتر کا جپ بھی گیان کے کارن ہو سکتے ہیں - تو جواب ہے کہ ہو جائیں مگر فرق قریب ہونے کا رہیگا ؂ سچّا وہم وہ ہے کہ خود جھوٹا خیال ہے مگر اس کا پھل سچّا ملتا ہے - اس کی توضیح شروع باب میں ہو چکی ہے - یہ وہم پھل ملنے کے وقت جسطرح سچّا گیان بن جاتا ہے - اسیطرح بغیر برہم گیان ہوئے جو یہ اُپاسنا کیا کرتا ہے کہ میں برہم ہوں تو ابھیاس سے خوب پک کر مکش کا پھل ملنے پر وہ اُپاسنا ہی سچّا برہم گیان ہو کر ظاہر ہوتی ہے - اگر کہو کہ لعل کے وہم سے آدمی دوڑے اور اُسے لعل مل جائے تو وہم سچّا گیان نہیں ہوا ہے - بلکہ دوسرا پرمان یعنی ہاتھ سے چھونے سے لعل کا سچّا گیان ہوا ہے - تو ہمارا جواب ہے کہ چھوٹی اُپاسنا کو گیان کا کارن نہ مانو - اور پرمان یعنی اس اُپاسنا سے جو ندِدھیاسن کی حالت بہم پہنچی ہے اسے گیان کا کارن سمجھ لو - اس پر اگر کہو کہ یوں تو دیوتا کی مورتی کا دھیان اور منتروں کا جپ بھی برہم گیان پیدا کر سکیں گے - تو ہمارا جواب ہے کہ کر سکیں - اس میں حرج ہی کیا ہے - ایسا ہو بھی جاتا ہے - کہ آدمی سادھن کچھ ہی کیوں نہ کر رہا ہو - مگر جہاں ندِدھیاسن کی حالت بہم پہنچی اور کشف ہوا - اور سادھنوں اور نرگن اُپاسنا میں فرق اتنا ہے کہ یہ اُپاسنا برہم گیان کے زیادہ قریب ہے اور سگن اُپاسنائیں ایسی قریب نہیں ہیں -

ں کی وجہ بتاتے ہیں۔

۱۲۶۔ نرگُن اُپاسنا ہوتے ہوتے یک اگرساد ھی بن جاتی ہے۔ اور اس سے
چت کی برتیوں کا نرودھ آسانی سے حاصل ہو جاتا ہے ؂

۱۲۷۔ جہاں برتیوں کا نرودھ ہوا تو ایک اندرونی اسنگ آتما باقی رہ جاتا
ہے۔ اسکا بار بار دھیان کرنے سے مہا واکیوں سے حقیقت کا انکشاف ہو جاتا ہے
۱۲۸۔ اور بے لوث بے تبدیل دوامی ذات لوری اور ویاپک یا غیر محدود
وغیرہ جو صفات برہم کی بتائی گئی ہیں۔ وہ جلد تر ذہن نشین ہو جاتی ہیں
۱۲۹۔ یوگ ابھیاس کا یہ پھل امرت بندو وغیرہ اُپنشدوں میں بیان
ہوا ہے۔ پس جب مشاہدے سے نرگن اُپاسنا ایسی ٹھیرتی ہے
تو ظاہر ہے کہ سگن اُپاسنا سے بہتر ہے ؂

۱۳۰۔ اسے چھوڑ کر جو نرتھ جاترا اور جپ وغیرہ کرے۔ اس کا حال ایسا
سمجھنا چاہیئے کہ لڈو پھینک کر ہاتھ چاٹ رہا ہے ؂

۱۳۱۔ اگر کہو کہ یہ اعتراض تو اُن پر بھی ہوتا ہے جو بچار چھوڑ کر اُپاسنا کرتے
ہیں۔ تو ٹھیک ہے۔ کیونکہ یوگ اسی وقت کرنا بتایا گیا ہے جب
آدمی سے بچار نہ ہو سکے ؂

نرگن اُپاسنا ہوتے ہوتے یک اگرساد ھی کی حالت بن جاتی ہے جس میں
چت کی تمام برتیاں رُک جاتی ہیں۔ جب یہ رُک گئیں تو ظاہر ہے کہ ایک
بے تبدیل گیان سروپ آتما باقی رہ جائے گا اور کچھ نہ رہے گا۔ اسلئے برہم کی
جو صفات بتائی گئی ہیں یعنی لشیوں سے ملوث نہیں ہوتا کبھی متبدل نہیں
ہوتا سدا ایک رس رہتا ہے۔ ذات دائم دفایم ہے۔ گیان سروپ ہے۔
ویاپک یعنی غیر محدود ہے۔ وہ جلد تر کھلنے لگتی ہیں۔ اسی لئے امرت بند

وغیرہ اپنشدوں میں جو ہم گیان پر پہنچنے کا سادھن یوگ ابھیاس کو بتایا ہے۔ نرگن اپاسنا یونکہ یہ حالت سمادھی پیدا کرتی ہے اور یہ ہم گیان کا باعث بنتی ہے۔ اس لئے سگن اپاسنا سے بہتر ہے۔ ایسے چھوڑ کر جو تیرتھ جاترا اور جپ وغیرہ کی تکلیفیں اٹھائیں ان کا حال ایسا سمجھنا چاہئے کہ ہاتھوں میں سے کھانے کی چیز لڈو تو پھینک دیا ہے اور انگلیاں چاٹ رہے ہیں۔ اس پر کہو کہ یہی اعتراض بچار چھوڑ کر اپاسنا کرنے والوں پر بھی عاید ہوتا ہے تو ہمارا جواب ہے کہ تمہارا اعتراض درست ہے۔ گیان کا مکھیہ سادھن بچار ہے۔ جو بچار نہیں کر سکتا اس کے لیئے یوگ ہے۔ چنانچہ یوگ کے ادھکاری بتاتے ہیں ؞

۱۳۲- جن کا قلب بہت مضطرب رہا کرتا ہے انکو بچار سے گیان نہیں ہوتا۔ بلکہ ان کے لئے یوگ مکھیہ سادھن ہے۔ اس سے قصور عقل رفع ہو جاتا ہے ؞

۱۳۳- جن کا قلب بہت مضطرب نہیں رہا کرتا۔ بلکہ اس پر صرف موہ کا غلاف چھایا رہتا ہے۔ ان کے لئے سانکھیہ نامی بچار جلد تیسرتھی بخشنے سے مکھیہ سادھن ہے ؞

۱۳۴- جس مقام پر سانکھیہ والے پہنچتے ہیں اسی پر یوگی بھی پہنچا کرتے ہیں۔ پس دیکھنے والا وہی ہے جو سانکھیہ اور یوگ کو ایک دیکھتا ہے ؞

۱۳۵- شرتی بھی ہے کہ جس کارن پر سانکھیہ اور لوگ والے پہنچتے ہیں۔ یہاں اتنا خیال رکھو کہ سانکھیہ اور یوگ میں وید کے خلاف جو کچھ ہے۔ وہ دھوکا ہی دھوکا ہے ؞

گیان کے سادھن دو ہیں۔ ایک سانکھیہ یعنی بچار۔ دوسرا یوگ یعنی ابھیاس جن

اُن کا من بہت چنچل ہے انکو بچار سے گیان نہیں ہوا کرتا بلکہ اُن کے لیئے تھیہ سادھن یوگ ہے جس سے من کی چنچلتا دور ہو کر اور حالت یکسوئی بہم پہنچکر آخر آتم گیان یا کشف ہو جاتا ہے۔ ان کے برعکس جن کا من چنچل نہیں ہے بلکہ اس پر صرف اگیان کا پردہ تاریکی چھایا ہوا ہے۔ ان کے لیئے بچار رُوپی سادھن ہے اور اسی سے سدھی یعنی آتم گیان ہوتا ہے۔ پھل دونوں کو ایک ہوتا ہے یعنی آتم گیان یا کشف ذات۔ چنانچہ اسی کی تائید میں گیتا کا شلوک اور شرتی دیتے ہیں جو سانکھیہ اور یوگ دونوں ہی کو یکساں برہم گیان کا سادھن بتاتی ہے۔ ہاں اتنا خیال ضرور رکھنا چاہیئے کہ سانکھیہ اور یوگ شاستر کی جو باتیں ویدک تعلیم کے خلاف ہیں۔ مثلاً انیک پُرشوں اور پرکرتی کا ماننا وہ دھوکا ہی دھوکا ہیں یعنی معیار عقل پر پوری نہیں اُترتیں۔ غرض نرگن اُپاسنا موکش دیتی ہے۔ اب کبھی اُپاسنا کیجیے ؛

۱۳۶ جسکی اُپاسنا جیتے جی خوب پکی نہیں ہوتی وہ مرتے وقت یا برہم لوک میں آتم تتو کو جان کر موکش پاتا ہے ؛

۱۳۷۔ آدمی اخیر وقت میں جس جس حالت کو یاد کرتا ہوا جسم کو چھوڑتا ہے۔ ہمیشہ تن وہی بنا ہوا اُسی بھاو کو پہنچتا ہے۔ یہ گیتا کی تعلیم ہے ؛

۱۳۸۔ جب آخری وقت کا خیال اسطرح آئندہ جنم کا باعث پڑتا ہے تو نرگن اُپاسنا موکش کا باعث اسیطرح ہوگی جسطرح سگن اُپاسنا دیوتا بھاو کا باعث ہوتی ہے ؛

۱۳۹۔ برہم کو منہ سے ذات دوامی اور نرگن کہنا معنی کے لحاظ سے اسطرح موکش ہے جسطرح تیجے برہم کا نتیجہ پیدا ہوتا ہے ؛

۱۴۰۔ اسی کے بل سے مول اودیا کا ناش کرنے والا گیان اسطرح پیدا ہوا

کرتا ہے - جسطرح کاشی کی اُپاسنا سے تارک برہم کا تصور بندھتا ہے ۔

۱۴۷ - مکتی کے پھل کو اُترتاپنیہ اُپنشد میں اس طرح بیان کیا ہے - کہ مکت ہوکر آدمی بے خواہش - بے کامنا - بے جسم و بے اندریہ - اور بے خوف ہو جاتا ہے ۔

نرگن برہم کی اُپاسنا اگر جیتے جی پختگی کو نہ پہنچے تو یا تو مرتے دم بار ور ہو جاتی ہے - یا اس برکت سے آدمی برہم لوک میں پہنچتا ہے اور کرم موکش یعنی نجات تدریجی پاتا ہے - مرتے وقت اُپاسنا کے پکے ہونے کا خیال بے سند نہیں ہے - کیونکہ بھگوان کرشن نے گیتا میں کہا ہے کہ آخری وقت جس خیال کے ساتھ آدمی مرتا ہے اُسی خیال کے مطابق اسکا آیندہ جنم ہوا کرتا ہے - اسی خیال سے مرنے والے آدمی کے پاس ہر وقت رام رام جپتے ہیں - یا اُسے گیتا اُپنشد وغیرہ سنایا کرتے ہیں - جب آخری وقت کا خیال اسطرح آیندہ جنم کا باعث پڑتا ہے - تو نرگن اُپاسنا موکش کا باعث بھی اسیطرح ضرور پڑیگی - جسطرح آدمی کسی دیوتا کی اُپاسنا کرتا ہے تو ویسا ہی دیوتا کا روپ ہوجایا کرتا ہے - بس منہ سے اہم برہم کہنا بے فائدہ نہیں ہے - مانا کہ یہ ہمیشہ خیال ہی ہے کیونکہ ابھی کہنے والے کو برہم گیان نہیں ہوا - اسیچھ مگر سیپی وہم کی طرح اس کا نتیجہ سچا ہوتا ہے - یعنی وہ گیان پیدا ہو جاتا ہے جس سے مُول یعنی جڑ کے ساتھ اودیا کے سبب کاریہ دفع ہو جاتے ہیں - خلاصہ یوں سمجھو کہ آدمی کاشی کا سیون اس خیال سے کر رہا ہے کہ مرتے دم مجھے تارک برہم یعنی اوم کا اُپدیش ملیگا - اور موکش ہو جائیگی - چونکہ عالم عالم خیال ہے - یہ زبردست خیال اپنا اثر دکھائیگا - موکش میں جو حالت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ آدمی کامناؤں جسم اندریوں اور خوف وغیرہ سے آزاد ہو جاتا ہے ۔

ساتویں فصل نرگن اور سگن اُپاسنا کے پھل کا مقابلہ

اوپر نرگن اُپاسنا کا پھل موکش بتایا گیا۔ اب آچاریہ سگن اُپاسنا کے پھل سے اس کا مقابلہ کرتے ہیں۔ اور مضمون کی تمہید اس اعتراض سے اٹھاتے ہیں کہ موکش گیان سے ہوتی ہے نہ کہ اُپاسنا سے ÷

۱۴۲۔ اگر اُپاسنا کی وجہ سے گیان پیدا ہو جایا کرے تو یہ بات اس شرتی کے خلاف پڑے گی کہ موکش کا اور کوئی راستہ نہیں ہے ÷

۱۴۳۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تاپنیہ اُپنشد میں نشکام اُپاسنا کا پھل موکش بتایا گیا ہے۔ اور پرشن اُپنشد میں سکام اُپاسنا کا پھل برہم لوک

۱۴۴۔ اوم کی تین ماتراؤں کی اُپاسنا جو شخص کرتا ہے وہ ماترائیں اُسے برہم لوک میں لے جاتی ہیں۔ اور وہاں وہ اس جیو گھن سے پرے پرم پرش کو دیکھتا ہے ÷

۱۴۵۔ نرگن اُپاسنا کے ضمن میں برہم سوتروں میں بتایا گیا ہے کہ جس غرض سے اُپاسنا کی جاتی ہے اسی کے مطابق پھل ملا کرتا ہے اسلئے سکام اُپاسنا کا پھل برہم لوک ہی ہے ÷

۱۴۶۔ نرگن اُپاسنا کے پھل سے برہم لوک میں آدمی پر حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے۔ پھر بازگشت نہیں ہوتی۔ اور کلپ کے آخر میں موکش ملتی ہے ÷

شویت آشوتر اُپنشد میں آتا ہے کہ گیان کے سوا موکش کا کوئی اور رستہ نہیں ہے پس اگر اُپاسنا سے موکش مانی تو اس شرتی سے خلاف ہوتا ہے۔ اسکا جوا

یہ ہے کہ تاپنیہ اُپنشد میں نشکام اُپاسنا کا پھل موکش اور پرشن اُپنشد میں سکام کا برہم لوک میں پہنچا بنایا گیا ہے۔ مثلاً آدمی اوم کی تین ماتراؤں کی اُپاسنا کرے تو وہ ماترائیں اُسے برہم لوک میں پہنچا دیتی ہیں۔ اور وہاں وہ پرم پُرش کو دیکھنا یعنی گیان پاکر کلپ کے آخر میں موکش پد کو پہنچتا ہے۔ اسی کی تائید ویاس جی اپنے برہم سوتروں میں کرتے ہیں کہ جس غرض سے اُپاسنا کی جاتی ہے۔ اسی کے مطابق پھل ملا کرتا ہے پس سکام اُپاسنا کا پھل برہم لوک ہی ٹھہرتا ہے۔ رہا نرگن اُپاسنا اس کا پھل یہ ہوتا ہے کہ برہما کے ساتھ کلپ کے آخر میں آدمی موکش پاتا ہے۔ چنانچہ اوم کی اُپاسنا کا دوہرا طریق اور دوہرا پھل بیان کرتے ہیں۔

۱۴۷۔ اُپنشدوں میں جو اوم کی اُپاسنائیں آتی ہیں وہ اکثر نرگن ہی ہیں۔ مگر کہیں کہیں سگن بھی بتائی گئی ہیں۔

۱۴۸۔ پرشن اُپنشد میں ستیہ کام کے سوال کے جواب میں بھگوان پپلاد نے اوم کو پربرہم اور اپربرہم دونوں ہی روپ بتایا ہے۔

۱۴۹۔ اور نچکیتا کے سوال پر۔ یم راج نے کٹھ ولی اُپنشد میں کہا ہے کہ اس اوم کے سہارے کو جان کر جو کوئی جو کچھ چاہتا ہے وہی اسکو ملتا ہے۔

۱۵۰۔ غرض جیتے جی مرنے کے وقت۔ یا برہم لوک میں نرگن اُپاسنا کا پھل ہمیشہ موکش ہے۔

اوم کی اُپاسنا اُپنشدوں میں اکثر جگہ تو نرگن ہی بتائی گئی ہے۔ مگر پرشن اور کٹھ ولی اُپنشدوں میں (دیکھو میرے اُپنشد مع شرح) نرگن اور سگن دونوں طرح کی ہی آتی ہے پس جو شخص اوم کی سگن یا سکام اُپاسنا کرتا ہے اُسے برہم لوک کا پھل ملتا ہے اور جو نرگن یعنی نشکام کرتا ہے اسے موکش کا پھل۔ غرض آدمی کی موکش اس لوک میں ہو یا برہم لوک میں نرگن اُپاسنا کا پھل ہمیشہ موکش ہے۔ وہی گویا آتم گیان کی سند ہے

اور منضبط کرتے ہیں ۞

۱۵۱- یہی مضمون کہ جو بچارا نہیں کر سکتا اسے ہمیشہ آتما کی اُپاسنا کرنی چاہیے۔
آتم گیتا میں صاف صاف بیان کیا گیا ہے ۞

۱۵۲- جو میرا کشف نہیں کر سکتا اُسے سب شک و شبہات دل سے
نکال کر میرا دھیان کرنا چاہیئے۔ وقت پر پھل یہ ملتا ہے کہ میرا
الوبھو یا کشف ہو جاتا ہے ۞

۱۵۳- جیسے مدفون خزانہ ملنے کی تجویز کھودنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے
اسیطرح میرے ملنے کی تدبیر اپنے آتما کے دھیان کے علاوہ
کچھ اور نہیں ہے ۞

۱۵۴- بدھی کی کدال سے جسم کا پتھر ہٹا کر اور من کی زمین کھود کر آدمی
مجھ خزانے کو نکالے ۞

آتم گیتا میں یہ مضمون بہت ہی صاف طور پر بیان ہوا ہے کہ جس شخص میں بچارا
کرنے کی طاقت نہیں ہے۔ اُسے ہمیشہ آتما کی اُپاسنا یا یہ دھیان کرتے رہنا چاہیئے
کہ میں تو گیان کا سمندر ہوں اور جگت اس میں نقشہ خواب کی طرح نمایاں ہے
جب تک میں دیکھتا ہوں نظر آتا ہے اور جب نظر ہٹا لیتا ہوں تو غائب
ہو جاتا ہے اور میں اپنے ویاپک شُدھ سروپ میں قایم رہ جاتا ہوں۔
آتم گیتا کہتی ہے کہ جو شخص بچارا سے میرا الوبھو یا کشف نہیں کر سکتا۔ اُسے لازم
ہے کہ میرا دھیان کیا کرے۔ ایسے اُپاسک کو وقت پر میرا الوبھو یا کشف ضرور
بالضرور ہوگا ۞

جس طرح مدفون خزانہ کھودنے کے بغیر نہیں ملتا اسیطرح میرے
ملنے کی ایک تدبیر یہی دھیان ہے۔ میں من کی زمین میں گڑا ہوا ہوں الخ

جسم خاکی کے پتھر سے ڈھکا ہوا ہوں۔ تم بھی یعنی دھیان کی کدال سے اس زمین کو کھود دو اور پتھر کو ہٹاؤ تو مجھے پاؤ گے اور ضرور پاؤ گے۔ اسی نتیجے کے شلوکوں پر باب کا خاتمہ کرتے ہیں ۞

۱۵۵۔ پس اگر بھو نہ بھی ہو تو بھی یہی دھیان کیا کرو کہ میں برہم ہوں۔ دھیان سے جب است دیو بھاو ملجاتا ہے تو دوامی حاصل شے یعنی برہم بھاو کیوں نہ ملیگا ۞

۱۵۶۔ دھیان کا یہ پھل کہ روز بروز اناتم کا خیال گھٹتا جاتا ہے جب ست محسوس ہوتا ہے تو دھیان نہ کرنیوالے سے بڑھکر اور کون جانور ہو سکتا ہے ۞

۱۵۷۔ جسم کے ابھمان کو دور کرکے دھیان سے اپنے آپ کو بے دوئی آتما دیکھتا ہوا انسان فانی لافانی ہو کر یہیں برہم بھاو کو پہنچ جاتا ہے ۞

۱۵۸۔ اس دھیان دیپ کو جو آدمی اچھی طرح بجا لاتا ہے۔ اس کے شک و شبہات رفع ہو جاتے ہیں۔ اور وہ ہمیشہ برہم کا ہی دھیان کیا کرتا ہے ۞

آدمی کو اگر بھو کا کشف ذات نہ بھی ہو تو بھی ہمیشہ یہی دھیان کرنا چاہئے کہ میں گیان سروپ دیا پک شدھ بدھ مکت سبھاو برہم ہوں۔ اُپاسنا یا دھیان میں جب اتنی طاقت ہے کہ جس ہتھیا دیوتا کا دھیان کیا جاتا ہے۔ اسی دیوتا کا روپ آدمی ہو جاتا ہے تو برہم جو ہمیشہ حاصل اور سچی شے ہے کیونکہ ہر شخص کا اپنا سروپ یا ماہیت ذاتی ہے۔ وہ کیوں نہ ملیگا۔ پھر دھیان کا یہ پھل بھی ظاہر یہی طور پر عیاں ہے کہ اناتم یعنی جسم و جسمانیات کا خیال روز مرہ گھٹتا جاتا ہے اور آتم بھاو میں ترقی ہوتی جاتی ہے۔ اس پر بھی آدمی دھیان میں مشغول نہ ہو تو یوں سمجھو کہ اس سے بڑھ کر اور کوئی جانور نہیں ہے ۞

پس جسم خاکی کا وہم باطل دل سے نکالو۔ اور اسکی جگہ یہ خیال دل میں بٹھاؤ کہ

میں بے دوئی گیان سروپ آتما ہوں۔ نتیجہ یہ ہو گا کہ تم انسان فانی سے لافانی برہم بھاو کو پہنچ جاؤ گے۔ اخیر شلوک رغبت انگیز اور دعائیہ ہے ؞

Sahib Ram

Sahib Ram

Sahib Ram

باب دہم

ناٹک پر روشنی

پہلی فصل۔ ناٹک کے مضمون کی تمہید

نویں باب میں اس بات کا بیان ہوا کہ آدمی ہمیشہ یہ دھیان کرتا رہے کہ میں برہم ہوں تو اس دھیان کی برکت سے ہی اس کو برہم گیان ہو جاتا ہے۔ اور وہ جھوٹے جیو بھاو کو چھوڑ کر سچے برہم بھاو کو پہنچ جاتا ہے۔ یہ امر نہایت حق بجانب بھی ہے۔ کیا وجہ کہ جیو واقع میں برہم ہے۔ صرف بھول یا اگیان کی وجہ سے اپنے آپ کو الپگیہ الپ شکتی اور بندھن میں گرفتار رہا ہے۔ اس لئے دکھ اٹھا رہا ہے۔ اگر اس بھول کو چھوڑے اور اپنے سروپ کو یاد کرے تو اب مکت ہے۔ یاد کرنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک تو یہ اننت گیان کا بچار ہے۔ ہاں بچار کی عادت وطاقت نہ ہو تو اور دھیانوں مثلاً کرم۔ یوگ۔ بھگتی وغیرہ سب سے بہتر یہ دھیان ہے کہ میں جیو نہیں برہم ہوں ؞

جو لوگ یہ کہا کرتے ہیں کہ بغیر برہم ودیا کے پہنچے جو اپنے آپکو برہم کہتا ہے وہ جھوٹا ہے۔ انکا خیال غلط ہے۔ کیا وجہ کہ جو اپنے آپ کو برہم کہتا ہے سوچتا ہے۔ اور دھیان کرتا ہے۔ وہی برہم پد پر پہنچیگا بھی۔ نہ کہ وہ شخص جو اپنے آپکو پاپی بدھ الپگیہ اور اشکتی مانتا ہے۔ کبھی انسان کو نجات دہندہ بھگوان کر اس کے قدموں میں پڑتا ہے اور کبھی دیوتاؤں کی شرن میں جاتا ہے۔ کبھی کرم کو ذریعہ نجات گردانتا ہے اور کبھی وہمیہ درشنوں کو جنہیں اتھیاس کا نام دیا جاتا ہے۔ ایسے آدمی انہیں توہمات باطل میں گرفتار رہا کرتے ہیں۔ کبھی اونچے نہیں اٹھنے پاتے۔ بس ان پستی کے خیالات کو چھوڑ کر اور سب توہمات باطل سے منہ موڑ کر ایک دھیان پیدا کر دو کہ تم برہم ہو۔ اور وہ وقت آئیگا۔ جب تم اپنے آپ کو برہم انوبھو کرو گے۔

دھیان کا طریقہ اچاریہ نے نویں باب میں بھی بتایا ہے۔ اور اب اس چھٹے باب میں بھی ناٹک کے پیرایہ میں بتاتے ہیں۔ جو نہایت دلچسپ ہے۔ گیان کے دو طریق ہیں۔ اوّل آروپ یعنی وحدت ذات میں کثرت کا توہم کرنا۔ دوسرے اپواد یعنی اس کثرت کے خیال کو حک کر کے وحدت ذات پر پہنچنا۔ انہیں دونوں طریقوں سے یہاں کام لیا گیا ہے۔

۱۔ پرماتما سے شدھ چیتن۔ آتما سروپ۔ اور پورن ہوتے ہوئے اپنی مایا سے خود جگت روپ ہوا اور پھر جیو روپ سے جسموں میں داخل ہوا۔

۲۔ وشنو وغیرہ کے اعلیٰ جسموں میں داخل ہو کر دیوتا بنا اور آدمیوں وغیرہ کے ادنیٰ جسموں میں داخل ہو کر انسان فانی۔

۳۔ بے شمار جنموں کے بعد اسے ہی اپنے بچاؤ کی خواہش ہوتی ہے۔ اور بچاؤ سے مایا کے دفع ہو جانے پر یہ خود ہی باقی رہ جاتا ہے۔

ان شلوکوں میں ایتریہ اپنشد کی شرتی کے مطلب کو بیان کر دیا گیا ہے۔ پرماتما

یا پرم برہم یعنی ایشور مراد ہے۔ جو سرشٹی میں انیک ہو جاتا ہے اور پرلے کے وقت آپ ہی آپ رہتا ہے۔ باقی سب نام و صورت والی چیزیں مٹ جاتی ہیں۔ اسی لئے اس کو ذات بے دوئی اور پورن یعنی ویاپک کہا ہے اور اسکا آنند روپ ہونا سشپتی کی حالت سے ظاہر ہے۔ سرشٹی کے وقت یہ خود جگت کی صورت میں اسطرح نمایاں ہوا کرتا ہے جسطرح ذات خواب میں کائنات خواب ہو کر جلوہ نما ہوا کرتی ہے۔ اس طرح جگت اور اجسام کا سنکلپ ہو چکتا ہے تو یہی پرماتما جیو روپ سے ان جسموں میں داخل ہوتا ہے۔ مطلب یہ کہ ان میں جیووں کا سنکلپ کرتا ہے اتیوں میں جڑ چیزوں کا۔ جیسے روز خواب میں دیکھتے ہو کہ بعض کو تم جیو تصور کر لیتے ہو بعض کو جڑ۔ یہ دوسرا داخلہ ہی جیو کو جڑ سے متفرق کرتا ہے۔ یہ ہے جسم ان میں سے بعض اعلیٰ درجے کے ہیں مثلاً وشنو وغیرہ کے ان میں داخل ہو کر پرماتما دیوتا کہلاتا ہے۔ بعض ادنیٰ درجے کے ہیں مثلاً انسانوں کے۔ انمیں داخل ہو کر آدمی کہلاتا ہے۔ اسطرح بے شمار جسم ہو چکتے ہیں اور سکھ دکھ وغیرہ کے مزے اچھی طرح چکھ لئے جاتے ہیں تو پھر بازگشتی شروع ہوتا ہے۔ یہاں تک آروہ کہا۔ اب اوروہ کو لیتے ہیں کہ سکھ دکھ کھا گئے ہو گئے اپنے بچار کی خواہش ہوتی ہے کہ میں کون ہوں اور یہ جگت کیا ہے۔ اس بچار سے مایا رفع ہو جاتی ہے اور اپنے بے دوئی آنند سروپ اور پورن روپ میں پھر قیام ہو جاتا ہے اسی سے بندھ مکتی اور ان کی وجوہات ظاہر ہیں۔ چنانچہ دکھاتے ہیں ۔

(۱) ذات بے دوئی اور آنند روپ کا اپنے آپ کو محدود اور دکھی ماننا بندھ کہلاتا ہے۔ اور سروپ میں قیام کرنا موکش ۔

(۲) بندھ بچار نہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے اور بچار سے رفع ہوتا ہے۔

پس آدمی کو چاہیے کہ جیو اور پرماتما کا بچار ہمیشہ کیا کرے ۔

جیو واقع میں ذات بے دوئی دیا ایک اور آنند روپ ہے - مگر جسطرح خواب میں راجا
اپنی ہی بھول یا اگیان سے اپنے آپ کو کنگال مان کر دکھ اٹھاتا ہے اسیطرح اگیان سے
اپنے آپ کو یا دوئی اور دکھی مانتا ہے - اسی کا دوسرا نام بندھ ہے - کثرت کے تمام
واہمہ باطل کو چھوڑ کر اپنے سروپ میں قیام کرنا موکش نام پاتا ہے - یہ بندھ بھلا
پیدا کیونکر ہوتا ہے - بچار نہ کرنے سے یعنی جب تک جیو اپنے سروپ کا بچار نہیں
کرتا کہ میں واقع میں کیا ہوں - اپنے آپ کو الپگیہ الپ شکتی مان کر دکھ اٹھاتا ہے - اور
جب بچار کرتا ہے کہ میں گیان سروپ چیتن ہوں اور جگت کے سکھ دکھ نقشہ خو
کی طرح جھوٹے ہیں - اس لیے میں ان سے کبھی ملوث نہیں ہو سکتا - تو یہ بندھ
ٹھیرنے نہیں پاتا - فوراً رفو چکر ہو جاتا ہے - اس لئے جیو اور برہم کا بچار ہمیشہ
کرتے رہنا چاہیئے - اس سے بندھ رفع ہو جائیگا - بچار کا طریقہ دکھاتے ہیں -

۶ - جو "میں" پنے کا ابھمانی ہے وہی کرتا یعنی فاعل ہے - اسکا کام کرنے کا
سادھن من ہے - اور اس من کی اندرونی و بیرونی دو طرح کی برتیاں
باری باری سے اٹھتی رہتی ہیں ؛

۷ - "میں" پنے کی اندرونی برتی کرتا پنے کو ظاہر کرتی ہے - اور "یہ" پنے کی
بیرونی برتی باہر کے اشیاؤں کو ؛

۸ - "یہ" کی برتی میں لونا الیہ وغیرہ کی جو خصوصیات علیحدہ علیحدہ ہیں -
ان کا علم ناک وغیرہ اندریوں کو ہوتا ہے ؛

میں پنے کا ابھمانی جیو ہے جو ابد یا کی اپادھی والا چیتن ہے - یہی اپنے آپکو کرتا
مانتا ہے - اسکے کرتا ہونے اور کام کرنے کا سادھن یا آلہ من یعنی قوت تصو
ہے - جو دو طرح کی برتیوں یعنی باری باری سے ظاہر ہوا کرتا ہے - اندرونی بر
جو "میں" پنے کی ہے اور جس سے کرتا پنا ظاہر ہوتا ہے - بیرونی برتی جو "یہ

نا ہے اور جس سے بیرونی پشے ظاہر ہوتے ہیں۔ غرض کیا اندرونی خیالات اور
یا کہلانے والے بیرونی پشے دونوں اسیطرح من کے کھیل ہیں جیسے روز خواب
یں دیکھتے ہو۔ "یہ" پشے کی برتی ہیں بو ذائقہ رنگ وصورت لمس اور آواز
رض پانچوں اندریوں کے پانچوں پشے شامل ہیں جن میں تمام کائنات اور
سکی ساری نام وصورت والی چیزیں آگئیں۔ کیونکہ بیرونیات کا جتنا علم
ہوتا ہے وہ گیان اندریوں کے ذریعے سے ہی ہوتا ہے۔ اور بیرونیات کا
ی دوسرا نام کائنات ہے۔ اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ کائنات ہمیشہ یا
خیالیہ ہے۔ اب اس ذات نوری کو لیجے جو ان چھوٹے نقشہا خواب کے تماشوں کو
اپنے نور سے منور کرتا ہے ٭

۹۔ فاعل فعل اور علیحدہ علیحدہ پشیوں کو جو یکدم پرکاش کرتا ہے۔ وہ گیان
سروپ ساکشی ہے ٭

۱۰۔ میں دیکھتا ہوں۔ سنتا ہوں۔ سونگھتا ہوں۔ ذائقہ لیتا ہوں۔
چھوتا ہوں۔ ان سب پر ساکشی یوں روشنی ڈالتا ہے جسطرح
سٹیج پر چراغ روشنی ڈالا کرتا ہے ٭

۱۱۔ اہنکار۔ بدھی اور پشیوں سب کا پرکاش ساکشی کرتا ہے۔ اور
اہنکار وغیرہ نہ ہوں تو بھی پہلے کیطرح خود پرکاش رہتا ہے ٭

یاد رہے کہ فاعل اہنکار فعل یعنی من یا اندریوں کی گیان برتیاں۔ اور مفعول یعنی
ان کے پشے نقشہ خواب کیطرح سب جڑ صورتیں ہیں اور اس لئے گیان یا
چیتنا سے خالی ہیں۔ ان سب پر جو ایک دم سے روشنی ڈالتا ہے یعنی احساس
میں لاتا ہے وہ گیان روپ ساکشی ہے۔ یہی جیو کا اصلی سروپ ہے۔ "میں
دیکھتا ہوں" اسمیں "میں" سے کرتا اہنکار مراد ہے۔ "دیکھنے" سے آنکھ اندریہ۔ اور

جو چیز دیکھی گئی وہ بشے ہے۔ اسی پر اور اندریوں کی بُدھی کو قیاس کرلو۔ ان ترپٹیوں کو ذات نوری ساکشی اسطرح پُر نور کرتا ہے جسطرح سٹیج یعنی ناٹک شالا کے ناچ گھر پر روشن چراغ اپنی روشنی ڈالا کرتا ہے۔ ان سب کا روشنی میں آنا اسی ذات نوری کی وجہ سے ہے۔ یہ انہیں روشن کرتی ہے۔ اور اگر یہ نہوں تو خود بدستور روشن رہتی ہے۔ یوں سمجھو کہ چراغ کی روشنی میں ناچنے والے آجائیں تو ان کا پرکاش ہوجاتا ہے۔ اور اگر نہ آئیں تو بھی روشن چراغ بدستور سابق روشن رہتا ہے ؛

دوسری فصل - زندگی کا ناٹک اور ساکشی

اوپر یہ بتایا گیا کہ جڑ اور چیتن کرتا بھوگتا جیو غرض تمام کائنات نقشہ خواب کی طرح متھیا ہے۔ اور ساکشی یا برہم گیان سروپ ہے۔ جو ان جھوٹے نقشوں پر روشنی ڈالتا ہے اور اگر یہ نقشے نہوں تو بھی اس کے گیان یا نور میں ذرہ بھر فرق نہیں آتا۔ اسی کو ناٹک کے پیرایہ میں آچاریہ دکھاتے ہیں۔ تاکہ جیو اپنے سروپ کو سمجھ کر ان جھوٹے تماشوں میں پھنسے نہیں ؛

شلوک ۱۱ - ذات نوری گوشتہ ساکشی کے دوامی گیان روپ نور سے منور بدھی طرح طرح کے ناچ ناچتی ہے ؛

شلوک ۱۲ - اہنکار راجہ ہے۔ بشے اہل مجلس ہیں۔ بدھی ناچنے والی عورت ہے۔ طبلہ سارنگی بجانے والی عورتیں اندریاں ہیں۔ اور ساکشی روشن چراغ ہے ؛ ساکشی چونکہ گیان سروپ ہے اور سویم پرکاش ہے اسواسطے اسکا نور ہمیشہ بنا رہتا ہے

ی نور سے بدھی کا پرکاش ہوتا ہے۔ اور روشنی پاکر یہ ناچنے والی عورت طرح طرح کے ناچ ناچتی ہے۔ جس راجہ کے سامنے ناچتی ہے وہ اہنکار ہے یعنی جیوپن کا بھانی بتی جو بدھی کو اپنی کہنی سمجھتا ہے۔ اہل مجلس ہر قسم کے بشے ہیں جن کی طرف یہ اشارے بنا رہتی ہے۔ پانچوں گیان اندریاں طبلے سارنگی اور اور ساز والی عورتیں ہیں اسیطرح ناٹک میں ناچ ہوتا ہے جس روشنی میں یہ ناچ ہوتا ہے وہ گیان سروپ ساکشی ہے اس ساکشی کے نور میں تبدیلی نہیں ہوتی چنانچہ دکھاتے ہیں ؛

۱۵۔ جسطرح اپنی جگہ رکھا ہوا چراغ سب طرف روشنی ڈالتا ہے۔ اسیطرح قایم دایم ساکشی باہر اور اندر پرکاش کرتا ہے ؛

۱۶۔ باہر اور اندر کہنا جسم کے اعتبار سے ہے نہ کہ ساکشی کے لحاظ سے۔ بشے جسم کے باہر ہیں۔ اہنکار اندر ہے ؛

۱۷۔ اندر رہتی ہوئی بدھی اندریوں کے ساتھ بار بار باہر جاتی ہے پس منور شدہ بدھی کا اضطراب ساکشی میں متوہم کرنا لاحاصل ہے ؛

۱۸۔ دیکھو دھوپ بے حرکت ہے۔ مگر گھر کے روشندان کے سوراخ میں جو دھوپ آتی ہے۔ اسمیں ہاتھ نچاؤ تو ناچتی دھوپ معلوم ہوتی ہے ؛

۱۹۔ اسیطرح اپنے مقام میں ساکشی ساکن ہے۔ اور آنے جانے کا کچھ کام نہیں کرتا۔ مگر بدھی کی حرکت سے حرکت اس میں محسوس ہوتی ہے ؛

چراغ اپنی جگہ بے حرکت رکھا رہتا ہے۔ مگر اسکی روشنی سب طرف پھیلتی ہے۔ اسیطرح ساکشی ساکن و بے حرکت ہے مگر اس کی روشنی اندر باہر دونوں جانب اُجالا کرتی ہے۔ یہ اندر باہر کے الفاظ ساکشی کے لحاظ سے استعمال نہیں کئے جاتے ہیں۔ بلکہ جسم خاکی کے لحاظ سے کئے جاتے ہیں۔ مثلاً اہنکار چونکہ جسم کے اندر رہتا ہے اسلئے اُسے اندرونی شے کا نام دیا جاتا ہے۔ اور بشے چونکہ جسم کے باہر رہتے ہیں

اسواسطے انہیں اشیا سے بیرونی کہا جاتا ہے - بدّھی جسم کے اندر ہی رہتی ہے - مگر
پشیوں کی صورت اختیار کرنے کے لئے اسکو اندریوں کے ساتھ بار بار باہر
بھی جانا پڑتا ہے - غرض بدّھی بذات خود جڑ ہے - اس لئے اسکا پرکاش
ساکشی سے ہوتا ہے - حرکت بدّھی میں ہے نہ کہ ساکشی میں - کیونکہ اندر باہر
بدّھی کی برتی جاتی ہے - مگر کیا تماشہ ہے کہ چونکہ چدابھاس کے ذریعے
ساکشی کا نور اسی میں جلوہ فگن ہوتا ہے - اس لئے معلوم ایسا ہوتا ہے
کہ ساکشی پشیوں کا گیان یا پرکاش کرنے اب تو باہر گیا اور اب اندر آیا -
یہ محض وہم ہی وہم ہے - دیکھو سورج کی دھوپ ایک ویاپک اور بے حرکت
شے ہے - مگر روشندان کے سوراخ میں سے دھوپ اندر کوٹھے میں آئے
اور اس میں ہاتھ ہلاؤ تو حرکت دھوپ میں معلوم ہوتی ہے کہ اب تو دھوپ
آئی اور اب گئی - اسی طرح گیان سروپ ساکشی ساکن ہے اور بدّھی متحرک -
مگر بابھی ادھیاس یا توہم سے حرکت ساکشی میں مانی جاتی ہے جو محض لغو
ہے - اسی مضمون کو اور کھولتے ہیں ؛

۲۰ - ساکشی نہ تو اندر کہا جاسکتا ہے نہ باہر - کیونکہ یہ دونوں مقام بدّھی
کے ہی ہیں - جب بدّھی وغیرہ سب شانت ہو جاتی ہیں تو جس
حالت میں وہ محسوس ہوتا ہے وہیں ہوتا بھی ہے ؛

۲۱ - اگر کسی مقام کا پرکاش نہ کرے تو اُسے لامکاں ماننا پڑتا ہے تمام
مقاموں کے پرکاش کرنے کے لحاظ سے اسے سرو ویاپی کہا جاتا ہے -
نہ کہ بلحاظ ذات وہ سرو ویاپی ہے ؛

۲۲ - اندر باہر یا اور جن جن مقاموں کی کلپنا بدّھی کرتی ہے اُنہیں
مقاموں اور چیزوں کے ساتھ ساکشی کا تعلق سمجھا جاتا ہے ؛

۲۳- بدھی جن جن چیزوں کی کلپنا کرتی ہے اُن کو پرکاشتا ہوا اُن کا ساکشی ہوتا ہے۔ خود بانی اور بدھی سے پرے ہے ؛

اندر اور باہر- دلیش اور کال- پیشے اور پشتی وغیرہ وغیرہ سب کلپنائیں بدھی کے لحاظ سے ہیں۔ ساکشی کو بہ لحاظ مکان نہ اندر کہہ سکتے ہیں نہ باہر- کیونکہ اندر اور باہر کے لفظ صرف بدھی کے تعلق سے ہی استعمال ہوتے ہیں۔ ساکشی حدِ مکان سے باہر ہے۔ وجہ یہ کہ گیان سروپ ہونے سے غیر محدود ہے۔ یہاں سوال اُٹھتا ہے کہ پھر اُسے پائیں کہاں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ من بدھی وغیرہ جہاں سب شانت ہو جاتے ہیں اُن حالتوں میں ساکشی رہتا ہے۔ کیونکہ وہ ان کی طرح فانی نہیں ہے مثلاً سُشپتی یا سمادھی کی حالتوں میں من بدھی وغیرہ نہیں رہتے- مگر ان حالتوں میں بھی ساکشی رہتا ہے۔ کیونکہ دونوں کا حافظہ ہوتا ہے اور حافظہ بغیر انوبھو یا احساس ممکن نہیں۔ اسی انوبھو کا نام ساکشی ہے کیونکہ وہ گیان سروپ ہے ؛

اوپر کہا گیا کہ ساکشی کا کوئی مکان نہیں۔ پس جب مکان کے تعلق سے ساکشی پرکاش نہ کرے تو اُسے لامکان سمجھو۔ تمام مکانوں یعنی آکاش یا سپیس کو پرکاش کرے تو سرو ویاپی جانو۔ یہ لامکانیت اور ویاپک ہونا بھی صرف بلحاظ مکان ہیں۔ ساکشی ان دونوں تخصیصوں سے بھی معرا و مبرا ہے۔ ہوتا یوں ہے کہ خد یا باہر جس جس مقام کی کلپنا بدھی کرتی ہے۔ اسی اسی مقام کے تعلق سے ساکشی پرکاشمان ہوتا ہے۔ بعینہ یہی حال چیزوں کا ہے کہ جس جس چیز کی کلپنا بدھی کرتی ہے۔ اسی کے تعلق سے ساکشی بھاسنا ہے۔ بذاتِ خود وہ ہر تعلق سے آزاد ہے اور بدھی اور بانی وغیرہ میں سے کسی کا بشئے نہیں۔ سب سے پرے ہے۔ اس پر اعتراض اُٹھاتے ہیں ؛

۲۴- اگر کہو کہ پھر اس ساکشی کو جانیں کیونکر۔ تو جواب ہے کہ جاننے کی

کوشش نہ کرو۔ جب تمام جاننا شانت ہوجاتا ہے تو وہی ایک باقی رہتا ہے۔

۲۵- یہاں پرمان کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ اُسکا سروپ ہی سویم پرکاش ہے۔ ہاں سمجھنا ہی چاہتے ہو تو گورو کے مُکھ سے شرتی پڑھو۔

۲۶- اس پہ اگر کہو کہ تمام جاننے کے شوق کا ترک ناممکن ہے۔ تو عقل کی پناہ لو۔ اور اس کے اندر اور باہر کے پشیوں کے ساکشی کا انوبھو پہنچاؤ۔

ساکشی کی نسبت اوپر یہ کہا گیا کہ وہ بانی اور بُدّھی کی حد سے پرے ہے۔ اس پہ سوال اُٹھتا ہے کہ پھر اسے جانیں تو جانیں کیونکر۔ اسکا جواب یہ ہے کہ جاننے کی کوشش نہ کرو۔ کیونکہ جاننے میں وہی شے آیا کرتی ہے جو جڑ ہے۔ ساکشی جاننے کا بِشے نہیں ہوسکتا۔ ہاں جب تمام جاننا شانت ہوجاتا ہے جیسے سمادھی یا سُشُپتی کی حالتوں میں۔ تو ایک گیان سروپ ذات احد باقی رہتی ہے۔ وہی ساکشی ہے۔ اس پہ اگر کہو کہ اس ساکشی کی ہستی میں پرمان کیا ہے۔ تو جواب ہے کہ ساکشی میں کسی پرمان کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ وہ سویم پرکاش یا انوبھو روپ ہے کسی پرمان کا محتاج نہیں۔ اور پرمان ہی چاہتے ہو اور تمہیں ضد ہے تو گورو کے منہ سے شرتی یعنی اُپنشد پڑھو۔ اس پر پھر اعتراض اُٹھاؤ کہ تمام جاننے کے شوق کو خیرباد کیسے کہہ دی جائے۔ جیسا تم نے اوپر بتایا ہے اور تمام زمانہ اُپنشدوں کی تعلیم کو کیسے مان لے۔ تو بھائی اس کا جواب یہ ہے کہ بُدّھی یعنی عقل پر تو چلتے ہو۔ اسی عقل کی شرن جاؤ یعنی کام لیکر ساکشی پد پر پہنچو۔ اور وہ اسطرح کہ اندر بِرتیوں اور باہر بیرونی چیزوں کی جو جو شکلیں بُدّھی اختیار کرتی ہے۔ وہ سب جڑ ہیں۔ ان جڑ بِرتیوں کو جو پرکاش یعنی انوبھو یا محسوس کرتا ہے۔ وہی ساکشی ہے۔ اور اسے ناظرِ کتاب وہی تیرا اصلی سروپ ہے۔ زندگی کے جھوٹے ناٹک کے تماشوں میں کیا پھنسا ہوا ہے۔ اس موہ سے باہر آ۔ تو شُدّھ بُدّھ مُکت سبھاو

ساکشی ہے ساکشی ٭

باب یازدہم

یوگ آنند

پہلی فصل - برہم کے آنند روپ ہونیں پرمان

اب تک بحث زیادہ تر اس امر سے ہوتی رہی ہے کہ جگت متھیا اور جڑ ہے - اور اسکے لحاظ سے برہم ست اور چت یعنی ذات حق و نوری ہے - پہلے پانچ بابوں جنہیں وویک یا تمیز کا نام دیا گیا ہے آچاریہ نے ویدانت کی پرکریا سے گرگیان سمجھایا ہے - ان کا تعلق زیادہ تر منتریوں سے ہے - دوسرے پانچ بابوں میں جنہیں دیپ یا روشنی کا نام دیا ہے ویدانت کے مضامین پر فلسفے کی روشنی ڈالی ہے - استدلال عقلی سے کام لیا ہے - اور کھنڈن منڈن کئے ہیں - یہ باب اہل عقل و استدلال کے لیے ہیں - اگلے پانچ باب اُن لوگوں کے لئے ہیں جو عقل و استدلال سے اوپر اُٹھ آئے ہیں اور برہم کا ساکشات کار یا کشف کیا چاہتے ہیں - اب تک برہم کے آنند روپ ہونیکا تذکرہ جگہ جگہ آیا ہے مگر مجملاً و مختصراً - اگلے پانچ بابوں میں جنکا نام برہمانند ہے اور بذات خاص ایک کتاب ہیں آچاریہ اس بات کی توضیح و تشریح کرینگے کہ ہر آدمی جو یہ چاہتا ہے کہ دُکھ نہ رہے اور پرم آنند میسر ہو - وہ برہم گیان سے ہی ہو سکتا ہے

اور کسی طرح نہیں۔ بس ہر قسم کی شک و دو کو چھوڑ کر ایک برہم گیان کا آسرا لینا چاہیے۔ یہی آنند پد پر پہنچانے والی چیز ہے۔ جو برہم کا سروپ ہے۔ اس پر سوال اُٹھتا ہے کہ برہم آنند روپ ہے بھی یا نہیں۔ جواب یہ ہے کہ ہے۔ چنانچہ پرتگیا کر کے اوّل سند میں شرتیاں دینی شروع کرتے ہیں۔ جو پرمانوں میں سب سے زبردست پرمان مانی جاتی ہیں ؛

۱۔ اب ہم برہم آنند کا بیان کرتے ہیں جسے تمام و کمال جان کر آدمی یہاں اور وہاں کے تمام دکھوں سے آزاد ہو کر سُکھی رہا کرتا ہے ؛

۲۔ برہم گیانی پرم پد پاتا ہے۔ آتم گیانی رنج و غم سے آزاد ہو جاتا ہے۔ برہم رس روپ ہے۔ اسی رس کو پا کر آدمی سُکھی ہوا کرتا ہے۔ اور کسی طرح نہیں ؛

۳۔ جب اپنے آپے میں قیام نصیب ہوتا ہے تو آدمی بے خوف ہو جاتا ہے۔ جو ذرّہ بھر بھی فرق کرتا ہے اُسے خوف بنتا ہے ؛

۴۔ ہوا سورج آگ اندر اور موت نے چونکہ پہلے جنموں میں فرق دیکھا تھا اس لئے اپنے دھرموں کو جانتے ہوئے بھی پرماتما کے خوف سے بھاگے بھاگے پھرتے ہیں ؛

پہلے شلوک میں آچاریہ پرتگیا یا عہد کرتے ہیں کہ اب ہم برہم آنند کا بیان کرتے ہیں۔ اسے جو اچھی طرح سمجھ لیتے ہیں انہیں دو طرح کے فائدے حاصل ہوتے ہیں۔ اوّل یہاں یعنی دنیا کے اور وہاں یعنی عقبےٰ یا اونچے لوکوں کے دکھوں سے چھوٹ جاتے ہیں۔ دوسرے پرم آنند یا سُکھ پاتے ہیں۔ یہاں کے دکھ آدھیاتمک یعنی جسمانی امراض وغیرہ۔ آدھی بھوتک یعنی آگ یا پانی وغیرہ میں جلنے ڈوبنے وغیرہ کی تکلیف۔ اور آدھی دیوک یعنی زلزلہ وغیرہ کے دکھ ہیں۔ وہاں کے یعنی سورگ کے

دُکھ حسد اور کرم بھوگ کے خاتمے پر نکالے جانے کا خوف وغیرہ ہیں۔ ان سے آدمی صرف آزاد ہی نہیں ہوتا یعنی دُکھ کا صرف ابھاو ہی نہیں ہوتا بلکہ پرم سُکھ بھی نصیب ہوتا ہے۔ یعنی دُکھ کی نِورتی اور پرم آنند کی پراپتی دونوں ہی نصیب ہوتی ہیں۔ دونوں باتوں کی سند میں اوّل تیتریہ اُپنشد کی شُرتی پڑھتے ہیں۔ کہ برہم گیانی پرم یعنی سب سے اونچا پد پاتا ہے اور آتم گیانی شوک یا رنج و غم سے آزاد ہو جاتا ہے۔ یہاں برہم اور آتما کے ایک معنی ہیں۔ پرم پد اس لیے کہا ہے کہ آتم گیان بھوما بھاو یعنی ذات غیر محدود کا یہ احساس ہے کہ میں ہی میں ہوں ظاہر ہے کہ اس سے اونچا درجہ اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ اور جہاں ایک ہی ایک رہ گیا وہاں رنج و غم رہے تو کس اُت کا رہے۔ پھر یہ کہ اس حالت میں صرف شوک ابھاو ہی نہیں ہے بلکہ یہی حالت رس یا آنند کی بھی حالت ہے۔ جیسا سُشپتی اور سمادھی کی حالتوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ جیسے اس حالت میں رنج نہیں ہے ویسے ہی خوف بھی نہیں ہے۔ کیونکہ خوف ہمیشہ دوسرے سے ہوتا ہے اور یہاں اپنے سوا کوئی رہا نہیں ہے۔ پس خوف ہو تو کس سے ہو اس کے برعکس جو ذرّہ بھر بھی دوئی دیکھتا ہے اُسے خوف رہیگا پر رہیگا۔ چنانچہ سوا سورج وغیرہ کے دیوتاؤں نے پہلے جنم میں دوئی کی بھاونا کی تھی۔ نتیجہ یہ ہے کہ اب باوجودیکہ اپنے ادھکار یا فرائض منصبی کو بخوبی بجا لاتے ہیں۔ مگر اپنے سے غیر جسے پرماتما مانا تھا۔ اُسی کے خوف سے اس جنم میں دن رات چکّر میں رہتے ہیں۔ یہ خیال دوئی کا نتیجہ ہے۔ شوک اور خوف نہ رہنے کے ساتھ آتم گیانی کو اچھے بُرے کرموں کے نتایج کا خیال بھی نہیں ستانے پاتا۔ چنانچہ سند میں اور شُرتی پڑھتے ہیں ❊

۵۔ آنند روپ برہم کو جانتا ہوا آدمی کسی سے بھی نہیں ڈرتا۔ اس کے یہ معنی

ہیں کہ کرم کی آگ سے پیدا شدہ فکر اُسے نہیں جلایا کرتا ۔

۶ ۔ گیانی دونوں طرح کے کرموں کے خیال کو چھوڑکر صرف اپنی ذات احد کو دیکھتا ہے ۔ اور کئے ہوئے کرموں کو اپنی ہی آتما کی نظر سے محسوس کرتا ہے ۔

۷ ۔ اس کے قلب کی گانٹھ ٹوٹ جاتی ہے ۔ تمام شک و شبہات چھوٹ جاتے ہیں ۔ اور اس ذات عالی کو دیکھنے پر کرم نہیں رہتے ۔

۸ ۔ برہم گیانی ہی موت کو ترجاتا ہے ۔ اور کوئی رستہ نہیں ہے ۔ برہم کو جانکر پھانسی کٹ جاتی ہے ۔ اور کلیشوں کے نہ رہنے پر پھر جنم نہیں ہوتا ۔

۹ ۔ گیانی برہم کو جانکر خوشی رنج دونوں سے آزاد ہو جاتا ہے ۔ اسے کئے ہوئے اور نہ کئے ہوئے کرم اور پُن پاپ کے خیالات نہیں ستایا کرتے ۔

۱۰ ۔ اسطرح کی بہت سی شرتیاں اور پورانوں اور سمرتیوں کے مقولے برہم گیان سے شوک کی نبرتی اور پرم آنند کی پراپتی کا ڈھنڈورا پیٹتے ہیں ۔

تتریہ اُپنشد میں جو یہ آتا ہے کہ برہم گیانی کسی سے نہیں ڈرتا ۔ اسکے یہ معنی ہیں کہ پُن پاپ دونوں طرح کے کرموں سے جو یہ جلا پیدا ہوا کرتا ہے ۔ کہ ہائے میں نے فلاں پُن نہیں کیا اسکا پھل مجھے نہیں ملیگا ۔ اور ہائے میں نے فلاں پاپ کیا ہے ۔ اسکی سزا ضرور پاؤں گا ۔ برہم گیانی کو نہیں ستانے پایا کرتا ۔ بھلا وجہ کیا سنو ۔ برہم گیانی اپنی ذات کے سوا اور کچھ دیکھتا نہیں ۔ اس کے لیے پُن پاپ دونوں آتم روپ ہیں ۔ غیر ہوں تو جلا پیدا کریں ۔ اس پر اگر کہو کہ آپ بھوگے بغیر کرموں کا ناش ناممکن ہے ۔ تو جواب ہے کہ بے شک اگیانی کی حالت میں ایسا ہی ہوتا ہے ۔ مگر گیانی نے آپ کو ذات احد آنند روپ برہم محسوس کیا ہے ۔ اس گیان سے قلب کی گانٹھ ٹوٹ گئی ہے یعنی مایا کا تعلق جاتا رہا ہے اور شک و شبہات رہے نہیں ہیں ۔ پس گیان کی آگ میں تمام کرم اور ان کے نتایج یوں جل گئے ہیں جسطرح بیدار ہونے پر

ثواب کے کرم اور ان کے نتایج نہیں رہا کرتے۔ اس لئے اگر موت اور کرم کی پھانسی سے آزاد ہونا چاہتے ہو تو ایک برہم گیان کا سہارا لو۔ جنم پر جنم اس لئے ہی ہوتے ہیں کہ اگیان سے اپنے آپ کو کرموں کا کرتا اور اُن کے پھلوں کا بھوگتا سمجھ رہے ہو۔ گیان کی اگنی میں ان سب کو جلا ڈالو تو سُکھ دُکھ پُن پاپ۔ سب سنضاد جوڑوں سے آزاد ہو جاؤ گے۔ اسطرح شرتیاں سند میں دے کر آچاریہ کہتے ہیں کہ ایسی ہی سندیں سمرتی مثلاً گیتا وغیرہ سے اور پورانوں مثلاً وشنو پوران سے دی جاسکتی ہیں۔ ان سے دو نتیجے مستخرج ہوتے ہیں۔ یعنی برہم گیان سے اول شوک کی نبرتی ہوتی ہے۔ دوسرے آنند کی پراپتی ہوتی ہے۔ بہ بنا کر اب آنند کی پراپتی سے بحث اُٹھاتے ہیں کہ گیانی برہم کے آنند روپ ہونے پر کیونکر پہنچتا ہے ؛

۱۱- آنند تین طرح کا ہے۔ برہم آنند۔ ودیا آنند۔ وشے آنند۔ انمیں سے برہم آنند کا بچار کیا جاتا ہے ؛

۱۲- بھرگو رشی نے اپنے باپ ورُن سے برہم کی تعریف سُنکر۔ اور ان سے پران ، منو ، وگیان کے کوشوں کو چھوڑ کر آنند کو برہم جانا ؛

۱۳- آنند سے ہی تمام ذیحیات پیدا ہوتے ہیں۔ آنند میں ہی جیتے رہتے ہیں۔ اور آنند میں ہی لے ہوتے ہیں۔ اس لئے بلا شک و شبہ آنند ہی برہم ہے ؛

آچاریہ آنند کی تین قسمیں بتاتے ہیں۔ برہمانند مکھیہ ہے اس لئے اسکو سب سے مقدم لیا ہے۔ باقی دو یعنی ودیا آنند اور وشے آنند اسی برہمانند کی شاخیں ہیں۔ چنانچہ گیارھویں بارھویں اور تیرھویں باب میں یہی برہمانند بیان کیا جائیگا۔ اول تیتریہ اپنشد کی سند سے برہم آنند کو ثابت کرتے ہیں۔ بھرگو رشی اپنے باپ ورن کے پاس برہم گیان لینے آیا۔ ورن نے اسے یکے بعد دیگرے ان نے پران ، منو اور وگیان کے کوشوں کو بتایا۔ آخر آنند کے کوش پہ پہنچا۔ یہ کوش

برہم اس لئے نہیں ہو سکتے کہ برہم کی تعریف ہے۔ جس سے سب ذیحیات پیدا ہوتے ہیں جس میں قایم رہتے ہیں۔ اور جس میں لے ہوتے ہیں۔ کوش چونکہ خود تبدیلی پزیر ہیں۔ اس لئے برہم نہیں۔ ہاں جس آنند روپ برہم کو آنندمے کوش کی پرتشٹھا یا جائے قیام بتایا گیا ہے وہ برہم ہے۔ اس آنند سے تمام ذیحیات پیدا اسوجہ سے ہوتے ہیں کہ ماتا پتا اپنے آنند کے لئے انکے پیدا ہونے کا باعث ہوتے ہیں۔ پس پیدایش میں اصلی باعث آنند پڑتا ہے۔ پیدا ہو کر اپنے آنند کے لئے تمام جیو جیتے رہتے ہیں۔ اور سُشپتی کے آنند میں سب لے ہوتے ہیں۔ مفصل توضیحات میرے تیترییہ اُپنشد میں دیکھو۔ تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ برہم آنند روپ ہے۔ تیترییہ شُرتی دیکر چھاندوگیہ شُرتی لیتے ہیں۔ اس کا بھی مفصل بیان میرے چھاندوگیہ اُپنشد میں دیکھو۔

14۔ بھوتوں کی پیدایش سے پہلے چونکہ دوئی کی تریپٹی ناممکن ہے اسلئے ایک ذات غیر محدود (بھوما) یعنی برہم تھا۔ وجہ یہ کہ عالم علم و معلوم کی تریپٹی پرلے میں نہیں ہے۔

15۔ بگیان سے پیدا ہو کر عالم بنتا ہے۔ منو سے علم۔ اور شبد وغیرہ بنتے معلوم ظاہر ہے کہ پیدایش سے پہلے یہ تینوں نہیں ہوتے۔

16۔ تینوں نہوں تو انوبھو میں جو سے آئیگی وہ سمادھی سُشپتی اور غش کی حالتوں کی طرح ایک بے دوئی بھرپور یا بھوما حالت ہی ہوگی اسطرح پیدایش عالم سے پہلی کی حالت سمجھ لو۔

17۔ نارد کو جو بہت غمگین تھا سنت کمار نے یہ تعلیم دی تھی کہ جو بھوما یعنی غیر محدود ہے وہی سُکھ ہے۔ محدود میں سُکھ اس لئے نہیں ہے کہ تریپٹی کا فرق رہتا ہے۔

۱۸ - باوجودیکہ تمام وید پوران اور طرح طرح کے شاستر جانتا تھا تو بھی آتم گیانی
نہ ہونے کی وجہ سے نارد کو سخت رنج و غم رہتا تھا ٭
۱۹ - ویدوں کے پڑھنے سے پیشتر تین طرح کے دکھوں سے دکھی رہتا تھا۔
بعد میں پڑھنے۔ بھولنے۔ بحث میں جیتے جانے۔ اور غرور کا رنج سنتا تھا ٭
۲۰ - چنانچہ نارد کے یہ کہنے پر کہ اے مہاراج میں غمزدہ ہوں۔ مجھے بحر غم سے
پار کرو۔ سنت کمار نے یہ تعلیم دی کہ آنند ہی اس بحر غم کا پار ہے ٭
۲۱ - اور چونکہ جیووں کا سکھ ہزاروں طرح کے رنج و غم سے گھرا ہوا ہے
اسی لئے اس کو دکھ مان کر یہ بتایا کہ محدود میں سکھ نہیں ہے ٭

یہ کہانی چھاندوگیہ اپنشد کے ساتویں ادھیائے میں آتی ہے۔ شلوکوں کا مطلب صاف ہے مسلسل سمجھنے کے لئے اٹھارہویں شلوک سے شروع کیجئے۔ نارد رشی نے بھگوان سنت کمار سے جا کر کہا تھا کہ مہاراج میں تمام وید شاستر وغیرہ سے واقف ہوں مگر چونکہ آتم گیانی نہیں ہوں اسلئے غمزدہ رہتا ہوں۔ غم یا شوک کی وجہ یہ ہے کہ ویدوں کے پڑھنے سے پیشتر تین طرح کے دکھ یعنی آدھیاتمک آدھی بھوتک اور آدھی دیوک ستاتے ہیں۔ اور بعد میں ان پر پڑھنے کی محنت۔ بھول جانے کی مصیبت۔ اوروں سے بحثوں میں شکست کھانے کا رنج اور اپنے غرور علم کا دکھ اور ایذا ہوتا ہے۔ سو میں غمزدہ رہا کرتا ہوں۔ مجھے اس بحر غم سے پار کیجئے سنت کمار کے پوچھنے پر نارد نے سب بدیائیں گنوا دیں کہ یہ مجھے آتی ہیں۔ سنت کمار نے کہا کہ یہ تو سب نام ہیں۔ پس جہاں تک نام کی گتی ہے وہیں تک تمہاری بھی گتی ہوگی۔ اس پر قدرتاً سوال اٹھتا ہے کہ کیا نام سے بھی بڑی کوئی شے ہے سنت کمار نے کہا کہ ہے۔ نام سے بڑی بانی ہے۔ بانی سے بڑا من ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ یہ بڑائی کا سلسلہ جہاں ختم ہوتا ہے۔ وہ بھوما یعنی ذات غیر محدود کا احساس ہے۔ جس

حالت میں آدمی نہ اور کچھ دیکھتا ہے۔ نہ اور کچھ سُنتا ہے۔ بس آپ ہی آپ غیر محدود آکاش کیطرح رہ جاتا ہے۔ یہ حالت بے دوئی ہے ⁂

اب سلوک چودہ سے شروع کیجیے۔ ظاہر ہے کہ جو حالت جڑ چیتن جگت کی پیدائش سے پیشتر تھی وہ ہی بھوما یعنی ذات غیر محدود تھی کیونکہ ترپٹی یعنی عالم علم و معلوم جو کثرت کے احساس کا باعث ہیں پرلے میں نہیں رہتے ایک ذات بے دوئی رہتی ہے جو سُشپتی کے مشاہدے سے سب کی سمجھ میں آسکتی ہے۔ اس سے اوّل گیان کی اُپادھی والا جیو نکلتا ہے جو عالم بنتا ہے۔ پھر علم کے ذریعے اندریاں اور من نکلتے ہیں جو منو مے کوش کا نام پاتے ہیں۔ اور پھر شبد سپرش وغیرہ بشے نکلتے ہیں جو معلوم کے زمرے میں داخل ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ترپٹی پیدائش عالم سے پہلے نہ تھی۔ اور چونکہ نہ تھی اس لئے ایک ذات بے دوئی اور روپا یک تھی جس کا پتہ سمادھی سُشپتی اور غش کی حالتوں میں ملتا ہے جن میں دوئی کا احساس مطلق نہیں رہتا ⁂

یہ بھوما یعنی ذات غیر محدود ہی آنند کی حالت ہے۔ محدود چیزوں میں جو عالم و علم و معلوم کی ترپٹی میں داخل ہیں سُکھ یا آنند نہیں ہو سکتا۔ کیا وجہ کہ اوّل تو محدودیت ہی دُکھ ہے۔ دوسرے ہر محدود شے تبدیلی پذیر اور فانی ہے یعنی نقشہ خواب کیطرح جھوٹی اور آنی جانی ہے۔ تیسرے اُس کے ذرا سے سُکھ کے ساتھ لا انتہا دکھ ہیں۔ پیدا ہونا بڑھنا پختہ ہونا زوال پذیر ہونا اور نہ رہنا وغیرہ وغیرہ۔ اس لئے محدود میں سُکھ محال ہے۔ سُکھ غیر محدود میں ہی ہے۔ اور غیر محدود ہی سُکھ یا آنند روپ ہے۔ جیسے سُشپتی اور سمادھی کی حالتوں سے ظاہر ہے۔ اس پر اعتراض اُٹھاتے ہیں ⁂

۴۴۔ مانا کہ محدود میں سُکھ نہیں۔ غیر محدود میں بھی سُکھ نہیں ہو سکتا۔ کیا

وجہ کہ ہو تو محسوس ہونا چاہیئے - اور اسطرح لازماً تر پٹی ماننی پڑیگی ؎

۲۳ - اسکا جواب یہ ہے کہ غیر محدود میں شکھ نہیں ہے - بلکہ غیر محدود ہی شکھ کی حالت ہے - اس پر اگر کہو کہ اس میں پرمان کیا ہے تو جواب ہے کہ سویم پرکاش میں پرمان کی ضرورت نہیں ہے ؎

۲۴ - یا سویم پرکاش میں خود تمہارا ہی قول پرمان ہے کہ تم ذات بے دوئی کو تسلیم کرکے یہ کہہ رہے ہو کہ اس میں شکھ نہیں ہے ؎

۲۵ - اگر کہو کہ ہم خود تو ذات بے دوئی کو نہیں مانتے - تمہارے ہی قول کو لیکر اس میں نقص دکھاتے ہیں - تو ہم پوچھتے ہیں کہ بھائی دوئی سے پہلے کیا تھا ؎

۲۶ - ذات بے دوئی - یا دوئی - یا کوئی تیسری شے - آخری شے محال ہے - دوئی یوں نہیں مان سکتے کہ ہنوز پیدا نہیں ہوئی - پس ذات بے دوئی ہی باقی رہتی ہے

معترض کہتا ہے کہ یہ ہم بھی مانتے ہیں کہ محدود میں شکھ نہیں ہے جیسے اوپر بیان ہوا - مگر اسیطرح غیر محدود میں بھی شکھ نہیں ہے - کیونکہ اگر ہو تو اُس کا احساس ہونا چاہیئے - اور احساس کے لیئے تر پٹی کا ماننا لازمات میں سے ہے - مگر کیا تماشہ ہے کہ تر پٹی سے جو شکھ محسوس ہوتا ہے سے تم شکھ نہیں اُلٹا دُکھ بتاتے ہو - اسکا جواب یہ ہے کہ غیر محدود کے اندر شکھ نہیں رہتا جسے تر پٹی کے ذریعے سے جانا جائے - بلکہ ذات غیر محدود خود شکھ روپ ہے - اگر پوچھو کہ اس میں پرمان کیا ہے تو جواب ہے کہ یہ ذات غیر محدود سویم پرکاش گیان روپ ہے - اس میں کسی پرمان کی ضرورت نہیں جیسے گیانی کے انوبھو اور سمادھی و سُشپتی کی حالتوں کے انوبھو سے ظاہر ہے - اور انہیں پہ کیا فرض ہے - تم جو یہ کہہ رہے ہو کہ ذات غیر محدود یا ذات بے دوئی میں شکھ نہیں ہے تو اس ذات غیر محدود کا انوبھو کرکے ہی کہہ رہے ہو کہ اس میں سکھ نہیں ہے - پس پرمان چاہتے ہو - تو خود تمہارا ہی قول پرمان ہے - اس کا جواب یہ دو کہ ہم خود تو ذات بے

دوئی کو نہیں مانتے۔ تمہارا قول لیکر اس کی تردید کرتے ہیں۔ تو یہ بتاؤ کہ دوئی سے پہلے کیا تھا۔ ذات بے دوئی یا دوئی یا کوئی اور تیسری چیز۔ تیسری شئے قیاس میں نہیں آسکتی۔ کیا وجہ کہ دوئی یعنی عالم کثرت اور ذات بے دوئی یعنی ذات احد۔ دو ایسی حدود فاصل ہیں کہ انکے بیچ میں کسی تیسری چیز کا داخل ہونا عقل میں نہیں آتا۔ رہی کثرت یا دوئی سو وہ بے دوئی اسلئے نہیں ہوسکتی کہ ہنوز پیدا ہی نہیں ہوئی۔ اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ پیدائش عالم سے پہلے ایک ذات بے دوئی ہی تھی۔ پھر اعتراض اٹھاتے ہیں:

۲۷- اگر کہو کہ یہ تو دلیل سے ذات بے دوئی کو ثابت کیا نہ کہ انوبھو سے۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ جس دلیل سے ذات بے دوئی ثابت ہے ہمیں تمثیل بھی ہے یا نہیں:

۲۸- اب اگر کہو کہ نہ تو انوبھو ہے اور نہ تمثیل تو ہمارا جواب ہے کہ ایسی دلیل تو نہایت ہی عجیب غریب ہے۔ اور اگر کہو کہ تمثیل ہے تو ایسی تمثیل دو جسے ہم بھی مان لیں:

۲۹- اگر دلیل یہ دو کہ "پرے حالت بے دوئی ہے کیونکہ یہاں دوئی نہیں ملتی جیسے سشپتی میں نہیں ملتی" تو ہم پوچھتے ہیں کہ سشپتی کی جو حالت بے دوئی بنایا اس میں نظر کیا ہے:

۳۰- اگر کہو کہ دوسرے شخص کی سشپتی تو ہمارا جواب ہے کہ تم بہت ہی دانا آدمی ہو۔ جب اپنی سشپتی کا انوبھو نہیں مانتے تو دوسرے کی سشپتی کو کیسے لے سکتے ہو:

۳۱- اگر کہو کہ دوسرا شخص سشپتی میں اسطرح بے حرکت سوتا ہے جیسے ہم۔ تو خود تم خیال جینے والے کی حالت سشپتی خواہ مخواہ سویم پرکاش

ماننی پڑتی ہے ؎

۳۲ - کیونکہ اس حالت کو بغیر اندریوں اور نظیر کے تم نے تسلیم کیا ہے۔

اسی کا نام سویم پرکاش ہے کہ سادھنوں کے بغیر گیان ہو ؎

معترض کہتا ہے کہ اوپر تم نے ذات بے دوئی کو دلیل سے ثابت کیا ہے۔ انوبھو سے نہیں جیسے ہر شخص اپنی حالت سے سمجھ لے - یہ اعتراض لغو ہے کیونکہ دلیل کا انحصار ہمیشہ انوبھو پر ہی ہوا کرتا ہے - چنانچہ دکھاتے ہیں کہ جس کو تم نے دلیل کہا ہے آیا وہ نظیر و تمثیل کے ساتھ ہے یا نہیں - اگر کہو کہ انوبھو اور نظیر دونوں اسمیں نہیں تو ہمارا جواب ہے کہ پھر وہ دلیل ہی کیا خاک ہوئی - اور اگر کہو کہ نظیر ہے تو بیان کرو اور ایسی نظیر دو جسے ہم بھی مان سکیں - ورنہ فضول ہوگی - اس پر معترض یہ پوری دلیل مع مثال پیش کرتا ہے کہ "پرلے کی حالت بے دوئی کی حالت ہے - کیا وجہ کہ یہاں دوئی نہیں پائی جاتی - جیسے سُشپتی کی حالت میں دوئی نہیں پائی جایا کرتی" اس پر آچاریہ پوچھتے ہیں کہ سُشپتی کو جو تم نے حالت بے دوئی بتایا ہے یہ مثال و نظیر کیا ہے - اسکا جواب یہی دیا جا سکتا ہے کہ ہم سے علاوہ کسی اور شخص کی سُشپتی جو ہماری ہی طرح غافل اور بے حرکت سوتا ہے۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ اسطرح تو تم سُشپتی کو حالت بے دوئی اپنے ہی انوبھو سے مانتے ہو - کیونکہ اپنی سُشپتی کا گیان اندریوں یا تمثیل کے بغیر تمہیں محسوس ہوا ہے - اور سویم پرکاش گیان کے معنی یہی ہوتے بھی ہیں کہ اور سادھن کی ضرورت اُس میں نہ پڑے - غرض حالت بے دوئی دلیل سے ہی نہیں بلکہ ہر شخص کے انوبھو سے بھی ثابت ہے - یہی سُکھ یا آنند کی حالت ہے ؎

دوسری فصل سُشپتی اور آنند

اوپر بے دوئی کی حالت کو دلیل اور سُشپتی کی حالت کے انوبھو سے سِدّھ کیا۔ اب اسی حالت بے دوئی کو آنند روپ دکھانے کی غرض سے آچاریہ اوّل سُشپتی سے بحث اُٹھاتے ہیں۔

۳۳- سُشپتی کو مان لیا کہ بے دوئی کی حالت اور سویم پرکاش ہے۔ مگر یہ آنند کی حالت کیونکر ہے۔ سُنو۔ چونکہ اس حالت میں دُکھ نہیں ہے اس لیئے آنند ہی آنند باقی رہتا ہے۔

۳۴- شرتی کہتی ہے کہ اس حالت میں اندھا اندھا نہیں رہتا۔ زخمی زخمی نہیں رہتا۔ بیمار بیمار نہیں رہتا۔ اور سب لوگ بھی ایسا ہی جانتے ہیں۔

۳۵- اگر کہو کہ صرف دُکھ کے نہ ہونے سے سُکھ ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ پتھر میں دُکھ اور سُکھ دونوں ہی ساتھ نہیں دیکھے جاتے تو جواب ہے کہ یہ مثال یہاں عاید حال نہیں ہے۔

۳۶- چہرے کی شگفتگی اور افسردگی سے دوسرے کے سُکھ دُکھ کا قیاس کیا جاتا ہے۔ چونکہ پتھر میں یہ دونوں نہیں اس لئے سُکھ دُکھ کا قیاس بھی نہیں ہو سکتا۔

۳۷- اپنے سُکھ دُکھ کا قیاس نہیں ہوتا۔ بلکہ ہوں تو انوبھو ہوتا ہے اور نہ ہوں تو انوبھو نہیں ہوتا۔

۳۸- جب صورت حال یہ ہے تو اپنی سُشپتی کے انوبھو سے دُکھ کا تو نہ ہونا سِدّھ ہے۔ اور متضاد دُکھ کے نہ ہونے سے سُکھ سِدّھ ہے۔

سُشپتی کی نسبت یہ مان لیا کہ بے دوئی کی حالت ہے اور چونکہ سویم پرکاش ہے اس واسطے ہر شخص کے انوبھو سے سِدّھ ہے۔ مگر یہ سُکھ کی حالت کیونکر ہے۔ اسکا جواب ہے کہ برہدارنیک میں اسکی نسبت بتایا گیا ہے کہ اس حالت میں دُکھ نہیں رہتا۔ اس لئے جو باقی رہیگا وہ دُکھ کا متضاد سُکھ ہی رہیگا۔ چنانچہ شرتی میں

آتا ہے کہ سشپتی میں اندھا اندھا نہیں رہتا۔ زخمی زخموں کی تکلیف نہیں اُٹھاتا اور بیمار بیماری کی۔ اور یہی ہر شخص کو محسوس بھی ہوتا ہے۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ مانا سشپتی میں دُکھ نہیں رہتا۔ مگر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ سُکھ کی حالت ہے۔ کیونکہ دیکھو پتھر میں بھی دُکھ کا احساس نہیں ہے۔ مگر ساتھ ہی سُکھ کا بھی نہیں ہے۔ اسیطرح سشپتی کی حالت کو بھی پتھر کی سی ہی حالت ماننا چاہیئے جس میں نہ سُکھ ہے نہ دُکھ۔ اس مثال کے متعلق آچاریہ کہتے ہیں کہ مناسب حال نہیں ہے۔ اور آدمیوں کے سُکھ دُکھ کا قیاس ہم اُن کے چہرے سے کیا کرتے ہیں۔ چہرہ شگفتہ ہے تو انہیں خوش جانتے ہیں۔ چہرہ افسردہ ہے تو دُکھی سمجھتے ہیں۔ سشپتی میں چونکہ آدمی کا چہرہ شگفتہ ہوتا ہے۔ اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ سُکھ کی حالت ہے۔ یہ تو اور آدمیوں کا حال تھا۔ خود اپنی حالت میں سُکھ دُکھ کا قیاس نہیں کیا جایا کرتا۔ بلکہ سُکھ دُکھ ہوں تو انکے ہونیکا انوبھو ہوتا ہے اور نہ ہوں تو نہ ہونے کا۔ جب صورت حال یہ ہے تو ظاہر ہے کہ اپنے انوبھو سے سشپتی میں دُکھ کا نہ ہونا ثابت ہے۔ اور چونکہ متضاد دُکھ ہے نہیں۔ اس لئے سُکھ ہے۔ چنانچہ دکھاتے ہیں:-

۱۳۹ - اگر سشپتی میں سُکھ نہ ہو تو سخت محنت و تکلیف سے نرم پلنگ اور بچھونے بھلا کون مہیا کیا کرے ۔

۱۴۰ - اگر کہو کہ یہ تو دُکھ کے ناش کے لئے ہیں۔ تو تکلیف سفر کی صورت میں دُکھ کے ناش کے لئے ہوں صحت سفر کیلئے تو سُکھ کے لئے ہی ہیں ۔

۱۴۱ - پھر اگر کہو کہ چونکہ سادھنوں سے پیدا ہوا ہے اس لئے یہ سُکھ بشئے سُکھ ہی ہے۔ تو ہم بھی مانتے ہیں کہ پلنگ بستر وغیرہ کا سُکھ نیند آنے سے پہلے بشئے سُکھ ہی ہے ۔

۱۴۲ - مگر نیند یعنی سشپتی کا سُکھ بھلا کس سبب سے پیدا ہونا کہہ سکتے ہو

بُدّھی کی برتّی اوّل آنند کے مقابل ہوتی ہے اور بعد ازیں پرم سُکھ میں ڈوب جاتی ہے ۞

سُشپتی میں صرف دُکھ کا ابھاو یا عدم ہی نہیں ہے بلکہ یہ سُکھ کی حالت ہے۔ اسی لیئے نرم و گرم بستر ے مہیّا کیئے جاتے ہیں کہ ہمیں سُشپتی کا سُکھ ملے۔ اس پر اگر کہو کہ یہ مہیّا کرنا دُکھ کے ناش کے لیئے بھی تو ہو سکتا ہے تو جواب ہے۔ کہ بیشک بیمار و تکلیف مند آدمی کے لیئے ہو سکتا ہے۔ مگر تندرست کو تو کچھ دُکھ نہیں ہے۔ اس کی صورت میں تو سُکھ کے لیئے ہی ماننا پڑتا ہے۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ چونکہ یہ سُکھ سادھنوں یعنی نرم و گرم بستر کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اس لیئے اور وِشئے سُکھوں کی طرح وِشئے سُکھ ہی ہے تو جواب ہے کہ بے شک سُشپتی سے پہلے یہ سُکھ پیدا شدہ یعنی وِشئے سُکھ ہی ہے۔ مگر سُشپتی کا سُکھ پیدا شدہ سُکھ نہیں ہے۔ پیدا ہو تو بھلا کس سبب سے پیدا ہو۔ امر واقع یہ ہے کہ اوّل بُدّھی کی برتّی آتم آنند کے مقابل ہوتی ہے اور بعد میں اس میں ڈوب جاتی ہے۔ پس یہ آتم آنند ہے نہ کہ وِشئے سُکھ چنانچہ دکھاتے ہیں ۞

۴۳ - عالم بیداری کے کاروبار سے تھکا ہوا آدمی ذرا آرام لے کر متصادُکھ کے نہ رہنے پر شانت من ہو کر نرم و گرم بستر کا سُکھ بھوگتا ہے ۞

۴۴ - بُدّھی کی برتّی آتما کے مقابل ہوتی ہے تو آتمانند کا عکس اس میں پڑتا ہے۔ اسے بھوگتا ہے تو یہاں بھی ترِپُٹی کے ہونے سے تکان محسوس ہوتی ہے ۞

۴۵ - اس تکان کے دور کرنے کو جیو پرماتما کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور اس سے یکتائی پا کر خود برہمانند روپ ہو جاتا ہے ۞

سُشپتی میں ڈوبنے سے پیشتر جو مرحلے طے کرنے پڑتے ہیں۔ وہ مندرجۂ ذیل

ہیں۔ اوّل دنیا کے کاروبار سے تھکے ہوئے آدمی کا آرام لیکر اور دُکھوں سے چھوٹ کر لور شانت من ہوکر نرم نرم بستر کا سُکھ بھوگنا۔ دوسرے اس شانتی کے عالم میں بدھی کی برتی کے سامنے چونکہ اب دنیوی چیزیں نہیں ہوتیں اس لئے آتما کے مقابل پڑا اور اُس میں آتما کا عکس پڑنا۔ تیسرے اس عکس کے بھوگ میں بھی چونکہ ترپٹی رہتی ہے اس لئے اس سے بھی پہلے کی طرح تکان کا پیدا ہونا۔ چوتھے اس تکان کے دور کرنے کو جیو کا پرماتما کی طرف متوجہ ہونا اور اس سے ایک ہوکر آتمانند یا برہم آنند کے سمندر میں ڈوب جانا جو سشپتی کی حالت ہے۔ اسی کی توضیح برہدارنیک کی تمثیلوں سے کرتے ہیں ؂

۴۶- شرتی نے سشپتی کے آنند کی توضیح میں مندرجہ ذیل مثالیں دی ہیں پرند شکرے کی۔ بچے کی۔ چکرورتی راجہ کی۔ اور گیانی برہمن کی ؂

۴۷- رسی سے بندھا ہوا شکرہ ادھر ادھر اُڑکر اور آرام نہ پاکر باندھنے کے مقام یعنی ہاتھ یا چکس پر بیٹھ جاتا ہے ؂

۴۸- اسیطرح من بھی جو جیو کی اُپادھی ہے دھرم ادھرم کے پھل بھوگنے کے لئے خواب اور بیداری میں ادھر اُدھر دوڑتا ہوا کرم بھوگ ختم ہونے پر لے ہو جاتا ہے ؂

۴۹- جسطرح شکرہ گھونسلے کا خواہشمند ہوکر جلدی سے سونے کے لئے بھاگتا ہے اسیطرح برہم آنند کا خواہشمند جیو بھی سشپتی کے لئے دوڑتا ہے ؂

۵۰- چھوٹا بچہ ملں سا دودھ پیکر پلنگ پر ہنستا ہوا لیٹتا ہے۔ اور چونکہ اُس میں رغبت و نفرت پیدا نہیں ہوئی ہے اس لئے صرف ایک آنند میں مگن شاہر

۵۱- چکرورتی راجہ تمام بھوگ سے شانت من ہوکر اور انسانی آنند کی حد کو پہنچکر محض آنند کی مورت بنا رہتا ہے ؂

۵۲ - بڑا برہمن جو برہم گیانی ہے کرتارتھ ہونے کی برہم آنند کی سب سے پرلی حد کو پہنچکر اپنے حال میں سرمست رہا کرتا ہے ۔

۵۳ - بے تمیز بچے با تمیز راجہ اور برہم گیانی - انہیں تینوں کا آنند روپ ہونا مشہور زمانہ ہے ۔ اس لیئے انہیں کی مثالیں لی گئی ہیں - باقی سب دُکھی ہیں سُکھی نہیں ۔

تشرتی نے سُشپتی کے آنند کی توضیح تین مثالوں سے کی ہے یعنی بے تمیز بچے - باتمیز چکرورتی راجہ - اور برہم گیانی کی حالت سے - کیونکہ ان تینوں کا آنند مشہور زمانہ ہے - باقی آدمی جو رہے اُن کے سکھ کے ساتھ دکھ بھی پایا جاتا ہے - اس لیئے اور کوئی مثال نہیں لی ہے - شکرے کی مثال سے سُشپتی میں جانے کے شوق کی توضیح ہوتی ہے - جسطرح شکرے کا پنجہ بندھا ہو اور اِدھر اُدھر پھڑ پھڑاتا ہوا تھک جائے تو آرام لینے کو ہاتھ یا چکس پر بیٹھ جاتا ہے یا اُڑتا اُڑتا گھونسلے کا رُخ کرتا ہے - اسیطرح آدمی کا من بھی بیداری اور خواب کے دُکھ اور سُکھ کے بھوگ سے تھک کر سُشپتی کے آنند لینے کا خواہشمند ہوتا ہے - جہاں اُسے ویسا ہی آنند ملتا ہے - جیسا بچے راجہ اور گیانی کو ملا کرتا ہے - باقی مطلب صاف ہے - یہ مضمون مفصل دیکھنا ہو تو میر ابرہدار نیک اُپنشد دیکھو - اسی شرتی کے آگے کے مضمون کی توضیح کرتے ہیں ۔

۵۴ - یہاں بچے وغیرہ کی مانند آدمی ایک برہمانند کو بھوگتا ہوا عورت کے ساتھ ہم بستر ہونے کی طرح نہ باہر کا کچھ حال جانتا ہے نہ اندر کا ۔

۵۵ - باہر کا حال یوں سمجھو جیسے بازار کا ہوتا ہے اور اندر کا یوں جیسے گھر کا - اسیطرح بیرونی شے بیداری ہے اور اندرونی خواب ۔

۵۶ - پھر یہ جو کہا ہے کہ یہاں باپ باپ نہیں رہتا اس سے جیو پنے کا خیال

رفع کیا ہے سشپتی میں برہم بھاؤ ہی رہجاتا ہے جیو بھاؤ نہیں کیونکہ
سنسار دیکھنے میں نہیں آتا ٭

۵۷ - باپ ہونے وغیرہ کا جو ابھمان ہے وہ سُکھ دُکھ روپ ہی ہے - وہ جاتا
رہتا ہے تو آدمی تمام رنج و غم سے تر جاتا ہے ٭

یہاں یعنی سشپتی کی حالت میں آدمی ایک برہم آنند کو بھوگتا ہے اور اُسے کچھ خبر
نہیں رہتی ۔ جیسے استری سنگ میں اندر باہر کی کسی چیز کا ہوش نہیں رہا کرتا -
باہر کے معنی ہیں بازار کی چیزیں اور اندر کے معنی ہیں گھر کی چیزیں - حالتوں کے
لحاظ سے باہر سے بیداری مراد ہے اور اندر سے خواب - مطلب یہ ہے کہ سشپتی
میں نہ بیداری کے خیالات ستاتے ہیں نہ خواب کے - آدمی محض برہمانند میں
مگن رہتا ہے - چنانچہ شُرتی آگے کہتی ہے کہ یہاں باپ باپ نہیں رہتا - چور
چور نہیں رہتا وغیرہ وغیرہ - اسکا مطلب یہ ہے کہ جیو بھاؤ نہیں رہتا - برہم بھاؤ
ہو جاتا ہے - باپ پن کے ابھمان میں سُکھ دُکھ دونوں ہی رہتے ہیں - یہ جاتا رہتا
ہے تو یوں سمجھو کہ تمام رنج و غم جاتا رہا - اسطرح سشپتی کے متعلق بر ہدارنیک کی
شُرتی دیکر اب مانڈوکیہ اُپنشد کی شُرتی لیتے ہیں ٭

۵۸ - مانڈوکیہ اُپنشد میں آتا ہے کہ سب کے لے ہو جانے پر اندھیرے
سے گھرا ہوا جیو سُکھ روپ کو پہنچتا ہے ٭

۵۹ - سُشپتی میں سُکھ کے گیان ہونے پر ہی اُٹھ کر اور یاد کر کے کہا کرتا ہے کہ
میں سُکھ سے سویا اور کچھ بھی نہیں جانتا ٭

۶۰ - یاد انوبھو کی ہوا کرتی ہے - اس لیے سُکھ کا انوبھو سُشپتی میں ضرور ہوتا
ہے - گیان روپ ہونے کی وجہ سُکھ بذاتِ خود انوبھو ہوتا ہے اور
بعد میں اگیان ٭

۶۱- بارہا اُپنیشد میں آتا ہے کہ برہم گیان اور آنند روپ ہے۔ اس لیے سویم پرکاش سُکھ برہم ہی ہے اور کچھ نہیں ۔

۶۲- یہاں جو اگیان ہے۔ اسمیں گیان اور آنند دونوں لے ہو جاتے ہیں۔ اُن کی یہ لے ہونے کی حالت نیند یا سُشپتی کہلاتی ہے اور اسی کا دوسرا نام اگیان ہے ۔

۶۳- بعد میں لے ہوئے گھی کی مانند گیان گھن دار ہو جاتا ہے۔ اور لے ہونا ہی جسکی حالت ہے وہ آنندمے کہلاتا ہے ۔

۶۴- سُشپتی سے پہلے لمحے میں بُدھی کی جب برتی میں آنند کا عکس پڑا تھا وہی اس عکس کے ساتھ آنندمے کہلاتی ہے ۔

سب کے لے ہو جانے پر یعنی بیداری وخواب کے نہ رہنے پر جو نیند کے اندھیرے سے گھر جاتا ہے وہ سُکھ روپ برہم سے اسطرح مِل پاتا ہے جسطرح پرلے میں پایا کرتا ہے۔ اور چونکہ اُٹھ کر کہا کرتا ہے کہ میں سُکھ سے سویا اور کچھ نہیں جانتا۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے کہ یہ سُکھ اور اگیان کا حافظہ انوبھو سے پیدا ہوا ہے۔ یعنی سُکھ اور اگیان دونوں کا انوبھو سُشپتی میں ہے سُکھ کے انوبھو کا ثبوت اول تو سُکھ کے سویم پرکاش ہونے میں ملتا ہے۔ دوسرے شُرتی بتاتی ہے کہ برہم سُکھ اور آنند روپ ہے۔ بس جو سُکھ کا انوبھو ہوا ہے وہ برہم کا ہی انوبھو ہے۔ رہا اگیان سو یاد رہے کہ سُشپتی کی حالت ہی اگیان ہے جس میں گیان اور آنند لے ہوتے ہیں۔ یہاں سوال اُٹھتا ہے کہ جب سُشپتی میں گیان اور آنند دونوں لے ہو گئے تو اگیان اور سُکھ کا انوبھو کیسے ہوگا اور اسے یاد کون رکھیگا۔ جو اُٹھ کر دوسروں کو سُنائے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ لے ہونے کے معنی فنا ہونے کے تو نہیں ہیں۔ جیو کی اُپادھی گیان یا بُدھی ہے جو جاگرت اور سُوپن میں مختلف چیزوں کا گیان

کرتی ہے سشپتی میں سمٹ کر گھی کی طرح جم جاتی ہے۔ اور بجائے اسکے کہ مختلف گیان ہوں۔ صرف ایک اگیان کی برتی رہ جاتی ہے۔ یہ گیان گھن ہونے کے معنی ہیں اسی گیان گھن میں آتم آنند کا عکس پڑتا ہے تو اس عکس کے ساتھ اسی کو آنندمے کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ آنند روپ نہیں۔ بلکہ آنند کا بھوگتا ہے۔ چنانچہ اسی بات کو دکھاتے ہیں ۔

۶۵ - یہ انتر مکھ آنندمے اسوقت برہم سکھ کو بھوگتا ہے۔ اور بھوگ بھی آبھاس کے ساتھ اگیان کی برتیوں سے بھوگا جاتا ہے ۔

۶۶ - اگیان کی برتیاں لطیف ہوتی ہیں اور بدھی کی صاف۔ ویدانت سدھانت کے آچاریوں کی تعلیم یہ ہے ۔

۶۷ - مانڈوکیہ اور تاپنیہ اپنشد میں برہم کا آنند بھوگ ہونا اور آنندمے کا بھوگتا ہونا صاف طور پر بیان کیا گیا ہے ۔

۶۸ - سشپتی میں آنندمے ایک اور گیان گھن بنا ہوا چینتی برتیوں (؟) آنند کا بھوگتا ہوتا ہے ۔

۶۹ - پہلے جو گیان مے کی من وغیرہ برتیوں کے ساتھ تھا۔ اب بہت سے پسے ہوئے چاولوں کی طرح یہ سب مل کر ایک سا رہ جاتا ہے ۔

۷۰ - پہلے جو بدھی کی بہت سی گیان برتیاں رہتی تھیں اب وہ ایسی گھن دار ہو جاتی ہیں۔ جیسے پانی کے بہت سے قطرے جم کر ایک برف کا ڈلا بن گیا ۔

۷۱ - یہ جو گھن دار چینتی بھاو ہے اسی کو عوام الناس اور بنا ایک دکھ کی برتیاں نہ ہونے کی وجہ سے دکھ ابھاو یعنی دکھ کا نہ رہنا کہتے ہیں ۔

۷۲ - آنند بھوگنے کا سنہ اگیان میں مذکس چینتا ہوتی ہے۔ کا بیگے ہوئے

برہم سکھ کو چھوڑ کر یہی کرموں کی وجہ سے پھر باہر جاتی ہے ۔

یہ آنند مے انتر مکھ یعنی اندرونی رُخ ہوتا ہے۔ کیونکہ سشپتی کی حالت میں باہر خواب یا بیداری کی حالت نہیں ہوتی۔ اور برہم سکھ یا آتم آنند کو بھوگتا ہے۔ بھوگ کا سادھن چد آبھاس کے ساتھ اگیان کی برتی ہوتی ہے۔ اس اگیان کی برتی اور بدّھی کی برتی میں فرق یہ ہے کہ اگیان کی برتی لطیف اور غیر صاف ہوتی ہے اور بدّھی کی برتی نہایت صاف۔ جیسا خواب اور بیداری میں دیکھا جاتا ہے۔ آنند مے کے بھوگتا ہونے میں آچاریوں کی یہ تعلیم ہے اور مانڈوکیہ و تاپنیہ اُپنشدوں میں صاف کہا ہے کہ سشپتی میں آنند مے ایک اور گیان گھن بنا ہؤا چد آبھاس کے ساتھ برتی سے آنند کا بھوگتا ہوتا ہے۔ اگلے دو شلوکوں میں پسے ہوئے چاولوں اور جگہ برف بنے ہوئے قطرہائے آب کی تمثیلوں سے اسی ایک اور گھن دار ہونے کی توضیح کی گئی ہے۔ یہ جو گھن دار چینن بھاو ہے اسی کو عوام الناس اور نیائک دُکھ ابھاو یعنی دُکھ نہ رہنے یا موکش کی حالت مانتے ہیں۔ کیونکہ جد کہ کثرت کے نہ رہنے سے یہاں دُکھ کی برتیاں اُٹھنے نہیں پاتیں۔ مانڈوکیہ اُپنشد میں اسے چیتو مکھ کہا گیا ہے یعنی جس کا منہ چیتنا یعنی چد آبھاس کے ساتھ اگیان کی برتی ہے۔ مطلب یہ کہ اس منہ سے یہ آنند بھوگتا ہے۔ اور کرموں کی وجہ سے جب بھوگ ختم ہو چکتا ہے تو برہم سکھ کو چھوڑ کر اسے بیدار ہونا پڑتا ہے۔ اسی کی توضیح کرتے ہیں ۔

۴۳۔ بیداری کو کیولیہ شاکھا میں کرموں کا نتیجہ کہا ہے یعنی پہلے جنموں میں جو کرم کئے ہیں انکی وجہ سے آدمی جاگتا ہے ۔

۴۴۔ جاگنے کے کچھ عرصے بعد تک برہم آنند کی یاد آدمی کو آتی رہتی ہے۔ اسی لئے چپ چاپ بغیر بولے کے سکھی رہتا ہے ۔

۷۵ - پھر کرموں سے تحریک پاکر طرح طرح کے دُکھوں کو بھوگتا ہُوا اس برہم آنند کو بھول جاتا ہے - جیسا ایک آدمی کا حال ہے ویسا ہی سبکا ہے۔

۷۶ - چونکہ سُشپتی سے پہلے اور سو چکنے کے بعد بھی ہر روز اس برہمانند میں سب کا شوق دیکھا جاتا ہے - اس لئے بھلا کون دانا آدمی اسکے تسلیم کرنے سے انکار کر سکتا ہے ؟

سُشپتی میں چونکہ سُکھ کا بھوگ ہے اور بیداری میں زیادہ تر دُکھ کا - اور چونکہ بھوگ پچھلے کرموں کے بغیر ہو نہیں سکتا - اس لئے یہی ماننا پڑتا ہے کہ سُشپتی کو چھوڑنا اور بیداری کے عالم میں آنا پچھلے کرموں کا نتیجہ ہے - چنانچہ کیولیہ اُپنشد میں یہی بتایا گیا ہے - ہاں سُشپتی میں جو برہم آنند بھوگا تھا جاگ کر اُس کے سنسکار رہتے ہیں اور کچھ عرصے آدمی چپ چاپ اس آنند کے مزے یاد کر کر کے لیتا رہتا ہے - پھر پچھلے کرموں کی تحریک سے بیداری میں سُکھ دُکھ بھوگتا ہُوا سُشپتی کے برہم آنند کو بھول جاتا ہے - سُشپتی میں جانے کی چاہ ہر شخص میں روز مرّہ دیکھی جاتی ہے - وہ اسی برہمانند کے بھوگنے کے لئے ہے - اس میں کسی سمجھدار آدمی کو انکار نہیں ہو سکتا ؟

تیسری فصل - آنند کی تین قسمیں

اوپر بتایا گیا کہ سُشپتی میں برہم آنند کا بھوگ ہے - اور بیدار ہو کر بھی آدمی چپ چاپ لیٹا یا بیٹھا اسے مزے لے لے کر یاد کیا کرتا ہے - اسی سے نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ برہم بھاؤ نیش کرم کی حالت ہے یعنی ایسی حالت جس میں کام کرنے کے خیالات

سب شانت ہو جاتے ہیں - اس پر اعتراض اُٹھاتے ہیں ؎

۷۷ - اگر چپ چاپ بیکار رہنے میں برہم آنند ہے تو آلکسی عوام الناس کرتارتھ ٹھیرینگے - پھر شاستر اور گورو کی کیا ضرورت رہیگی ؎

۷۸ - اس کا جواب ہے کہ ہاں جو شخص برہم کو جانتا ہے وہ کرتارتھ ہی ہے - مگر گورو اور شاستر کے بغیر نہایت گمبھیر برہم کو جانتا کون ہے ؎

۷۹ - اگر کہو کہ تمہارے کہنے سے میں ہی جب جانتا ہوں تو کرتارتھ کیوں نہ سمجھا جاؤں - تو جواب ہے کہ اپنی ہی طرح اپنے آپ کو عالم سمجھنے والے ایک آدمی کا حال سنو ؎

۸۰ - ایک امیر نے اعلان کیا تھا کہ جو چاروں ویدوں کو جانتا ہے اُسے میں بہت کچھ روپیہ دونگا - اس پر ایک آدمی آیا اور کہنے لگا کہ روپیہ مجھے دو - میں جانتا ہوں کہ وید چار ہیں ؎

چپ چاپ بیٹھنے اور بیکار رہنے ہی میں برہم آنند ملتا ہے تو گیانی آلکسی آدمی جو کچھ کام نہیں کر سکتے برہم گیانی اور کرتارتھ سمجھے جانے چاہئیں - اس صورت میں گورو اور شاستر کی ضرورت مطلق نہیں رہیگی - آچاریہ اس اعتراض کا جواب یہ دیتے ہیں کہ بے شک جو شخص برہم کو جانتا ہے - وہ کرتارتھ ہے یعنی اُسے کچھ کرنا کرانا باقی نہیں ہے - مگر برہم گیان آسان شے تو نہیں ہے - نہایت گمبھیر یعنی مشکل ہے - بھلا گورو اور شاستر کے بغیر کون برہم کو جان سکتا ہے - اس پر اگر کہو کہ تمہارے کہنے سے ہی ہم نے جان لیا کہ برہم ہے - پس ہمیں کرتارتھ سمجھو - تو جواب یہ ہے کہ یہ جاننا تو بالکل ایسا ہی ہے جیسے کسی نے وید پڑھے تو ہیں نہیں صرف یہ جانتا ہے کہ وید چار ہیں - اور انعام چاروں وید جاننے والے عالم فاضل پنڈت کا مانگتا ہے جو محض لغویات ہے - اسی کو کھولتے ہیں ؎

۸۱۔ اگر کہو کہ یہ تو ویدوں کی تعداد جانتی ہے نہ کہ تمام و کمال ویدوں کا جاننا۔ تو معترض کہتا ہے کہ تم بھی تمام و کمال برہم کو نہیں جانتے ؛

۸۲۔ برہم اکھنڈ ایک رس۔ اور مایا و مایا کی کاریوں سے مبرّا ہے۔ اس میں تمام و کمال و غیر تمام و کمال کے سوالات ہی نہیں اُٹھ سکتے ؛

۸۳۔ اس کے جواب میں معترض سے پوچھنا چاہیے کہ تو نے فقط الفاظ پڑھے ہیں یا اُن کے معنی بھی جانتا ہے۔ اگر حرف الفاظ رٹے ہیں تو ابھی معنی کا جاننا باقی ہے ؛

۸۴۔ اگر گرو سے معنی بھی جانتا ہے۔ تو ابھی انوبھو باقی ہے۔ پس جب تک کرتارتھ ہونیکا یقین واثق نہ ہو جائے گورو کی سیوا لازمی ہے ؛

سِدّھانتی نے معترض کو یہ طعنہ دیا تھا کہ تو صرف ویدوں کی تعداد جانتا ہے نہ کہ تمام و کمال وید۔ اس پہ معترض سِدّھانتی کو یہ طعنہ دیتا ہے کہ تو بھی تمام و کمال برہم کو نہیں جانتا۔ کیا وجہ کہ برہم اکھنڈ یعنی ذات بے حصص ہے۔ ایک رس یعنی ذات یکساں ہے۔ اور مایا اور مایا کے تمام کاریوں سے مبرّا و معرّا ہے۔ اسپر تمام و کمال کا اطلاق ہی نہیں ہوسکتا۔ اسکے جواب میں معترض سے پوچھنا چاہیے کہ تو نے اگر وید کے صرف الفاظ رٹے ہیں تو ابھی معنی سمجھنے باقی ہیں۔ اور اگر صرف گرو کی مدد سے معنی بھی سمجھتا ہے تو ابھی انوبھو یا کشف کرنا باقی ہے۔ مطلب یہ کہ برہم کا گیان تمام و کمال نہیں ہوا ہے۔ یہ تو اسی وقت ممکن ہے جب آدمی کو یہ یقین واثق اور تسکین قلب ہو جائے کہ میں برہم ہوں اور مجھے کچھ کرنا کرانا نہیں ہے۔ جب تک یہ حالت نفس پیدا نہ ہو جائے۔ گورو کی بھی ضرورت باقی ہے اور شاستر کی بھی اس اعتراض کو رفع کرکے مضمون زیر بحث کو پھر اُٹھاتے ہیں ؛

۸۵۔ خیر اس مضمون کو چھوڑو اور یاد رکھو کہ جہاں بیٹنے کے بغیر سکھ ہے

وہ اسی برہمانند کی واسنا ہے ٭

۸۶ - بشئے بھی جب مل جاتے ہیں اور دل کی خواہش شانت ہو جاتی ہے - تو اندرونی رُخ من کی برتی میں آنند کا عکس پڑا کرتا ہے ٭

۸۷ - پس ان تین یعنی برہم آنند - اسکی واسنا - اور آنند کے عکس کے سوا دنیا میں اور کسیطرح کا آنند نہیں ہے ٭

۸۸ - اسطرح سویم پرکاش برہم آنند بشئے اور واسنا دونوں کے آنندوں کو پیدا کرتا ہوا خود بذات خاص قایم رہتا ہے ٭

برہم آنند کا احساس سُشپتی میں بتایا سُشپتی سے اُٹھ کر آدمی چپ چاپ جو مزے لیا کرتا ہے وہ اسی برہمانند کی واسنا کا آنند ہے - اب بشئے آنند کو لیجے کہ یہ کیا ہے - بشئے جب مل جاتا ہے اور خواہش کی بے چینی اور اضطراب دور ہو جاتا ہے تو من کی برتی بجاے اس کے کہ باہر دوڑ دوڑ کر پریشان ہو قایم ہو جاتی ہے اور اسکا رُخ باہر کی بجاے اندر کیطرف ہوتا ہے - اس سکّن برتی میں آتم آنند کا عکس پڑتا ہے - پس آنند تین طرح کا ہے - برہم آنند جو سویم پرکاش ہے اور سیادھی یا سُشپتی میں محسوس ہوتا ہے - اس کی واسنا جو ان حالتوں سے اُٹھ کر چپ چاپ مزے لینے کی ہے - اور بشئے آنند جو برتی کے ستھر ہونے اور اس میں آتم آنند کا عکس پڑنے سے پیدا ہوتی ہے - ان تینوں آنندوں کے سوا آنند کی اور کوئی چوتھی قسم نہیں ہے ٭

ناظرین یہ خیال نہ کریں کہ آچاریہ نے اس باب کے شروع میں تو آنند کی اور تین قسمیں بتائی ہیں - اور یہاں کچھ اور بتا رہے ہیں - اور ان پانچ بابوں میں پانچ آنند کچھ اور کہے ہیں - آنند یہی تین ہیں یعنی برہم آنند - واسنا آنند - اور آنند کا عکس - برہم آنند کے ہی دوسرے نام یوگ آنند - آتم آنند - ادّویت

آنند وغیرہ ہیں۔ کیونکہ یوگ آنند میں برہم کے ساتھ وصل ہوتا ہے۔ آدمی کا آتما برہم ہی ہے۔ وہی اَدویت یعنی ذات بے دوئی ہے۔ وہی نج یعنی اپنا سروپ ہے۔ پس ان سب الفاظ سے ایک برہم آنند ہی مراد ہے جو سویم پرکاش اور اکھنڈ آنند ہے۔ رہا واسنا آنند وہ اسی برہم آنند کا حافظہ ہے سفر ہونے کی وجہ سے بہ نی میں برہما نند کا عکس بشے آنند ہے۔ اور اسی بشے آنند میں برتیا آنند شامل ہے کیونکہ یہ بابھی ایک طرح کا بشے ہی ہے۔ پہلا آنند اکھنڈ ہے اور باقی دو اپنی ہستی میں اُس کے محتاج ہیں ؛

چوتھی فصل واسنا آنند اور برہم آنند

اسطرح سشپتی میں یوگ آنند بناکر اب آچاریہ بیداری کے آنند کو لیتے ہیں اور نج آنند سے برہم آنند پر پہنچتے ہیں ؛

۸۹- ہم نے شرتی دلیل اور انوبھو سے سشپتی میں سویم پرکاش گیان روپ برہم آنند کو پایۂ ثبوت کو پہنچایا ہے۔ اب اور جگہ اسی آنند کو لیتے ہیں ؛

۹۰- سشپتی میں جو آنند تھا۔ وہی گیان سے بن کر مقام کے فرق کے لحاظ سے بیداری یا خواب میں آتا ہے ؛

۹۱- بیداری میں آنکھ میں۔ خواب میں حلق میں۔ اور سشپتی میں قلب میں جیون رہتا ہے۔ اور سر سے پا تک جسم میں وہ ایک ہو کر بیداری میں جاگتا ہے ؛

۹۲ - جسم کے ساتھ اسیطرح یکتائی کو پہنچکر جسطرح تپایا ہوا لوہے کا گولا آگ بن جاتا ہے یہ اس یقین واثق کے ساتھ رہتا ہے کہ میں آدمی ہوں ٭

سشپتی میں یہ برہم آنند کو شرتی دلیل اور انوبھو سے ثابت کیا گیا۔ اب خواب و بیداری کو لو جس چیتن کی اپادھی سشپتی تھی اور نام آنند مے۔ وہی بگیان مے یعنی عالم کثرت کا گیان کرنے والا بنتا ہے۔ اور اس عالم کثرت میں جو خواب و بیداری کے لحاظ سے دو طرح کا ہے۔ بھوگ بھوگتا ہے۔ تینوں حالتوں میں جیو کے رہنے کے تین مختلف مقام شرتی کی تعلیم کے مطابق مندرجہ ذیل ہیں۔ سشپتی میں قلب یا دل کے کمل میں رہتا ہے۔ بیداری میں آنکھ میں۔ اور خواب میں حلق میں۔ بیداری میں بگیان مے جیو کا مخصوص مقام تو آنکھ ہے۔ مگر رہتا سارے جسم میں واپک ہے کیونکہ سارے جسم میں ہی چیتنتا رہتی ہے۔ اسی جسم خاکی کے ساتھ چیتن اپنے آپ کو یوں ایک متوہم کرتا ہے جسطرح لوہے کا گولا آگ میں پڑکر آگ ہی بن جاتا ہے۔ اسی لئے اس کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ میں آدمی ہوں۔ آدمی کے بھوگ کی حالتیں تین ہوتی ہیں۔ چنانچہ دکھاتے ہیں ٭

۹۳ - بھوگ کی حالتیں تین ہیں۔ سکھی ہونا۔ دکھی ہونا۔ اداسین رہنا۔ نہیں ہے سکھ اور دکھ پچھلے کرموں کا نتیجہ ہیں۔ اداسین رہنا فطرتی ہے ٭

۹۴ - بیرونی بھوگوں اور منورتھ کے لحاظ سے سکھ دکھ دو طرح کے ہیں۔ ان دونوں کے بیچ میں چپ چاپ رہنے کی حالت ہے ٭

۹۵ - نجانند یعنی اپنے آنند کا احساس اداسین رہنے میں ہر شخص کو اسطرح ہوتا ہے کہ مجھے اب کچھ فکر نہیں ہے خوش و خرم ہوں ٭

بھوگ کی حالتیں تین ہیں۔ دو تو سکھ اور دکھ کی جو پچھلے کرموں کا نتیجہ ہیں۔ اور تیسری اداسین رہنے کی جسمیں سکھ دکھ نہیں رہتا بلکہ قدرتی حالت ہے

اسے نج آنند کہتے ہیں۔ سکھ دکھ دو طرح کے ہیں۔ عالم بیداری کے بیرونی شیوں سے پیدا شدہ۔ سونا ج یعنی اندرونی تصور سے پیدا شدہ۔ ان دونوں یعنی دونوں طرح کے سکھ دکھ کی حالت درمیانی اُداسین یا چُپ رہنے کی حالت ہے جس میں نجا نند یعنی اپنے ذاتی آنند کا بھان ہوتا ہے کہ نہ مجھے سکھ ہے نہ دکھ بلکہ خوش و خرم یعنی شانت ہوں۔ تو کیا یہ نجانند مکھیہ برہم آنند ہے؟ - اس سوال کا جواب دیتے ہیں ؛

۹۶- چونکہ نج آنند اس عام اہنکار سے ڈھکا ہوا ہے کہ میں ہوں۔ اسلئے یہ مکھیہ برہم آنند نہیں ہے۔ بلکہ واسنا آنند ہے ؛

۹۷- پانی سے بھرے ہوئے گھڑے کا باہر سے ٹھنڈا محسوس ہونا خود پانی نہیں ہے بلکہ پانی کا گن ہے۔ اور اس سے پانی کا قیاس ہوتا ہے ؛

۹۸- ابھیاس سے جتنا اہنکار کو بھولتے جاؤ اُتنا ہی نگاہ غابر سے نج آنند کا قیاس ہوتا جائیگا ؛

۹۹- بالکل فراموش کر دو تو یہ بہت ہی لطیف ہو جاتا ہے۔ مگر اسے شستی نہیں کہہ سکتے کیونکہ اُس میں اہنکار رہتے نہیں ہو جاتا۔ نہ جسم گر جاتا ہے ؛

۱۰۰- بس ایسی حالت میں کہ جہاں نہ دوئی کا احساس ہو نہ شستی کا۔ جو آنند رہتا ہے۔ اُسے بھگوان کرشن ارجن کو برہم آنند بتاتے ہیں ؛

نج آنند جس کی ماہیت اُداسین رہنے کی حالت ہے۔ برہم آنند اس لئے نہیں ہے کہ اس میں اہنکار بنا رہتا ہے۔ اور برہم آنند میں نہیں رہتا۔ جیسے شستی میں دکھا آئے ہیں۔ یہاں سوال اُٹھتا ہے کہ نج آنند کو تم نے جانا کیونکر۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جیسے پانی بھرا گھڑا باہر سے ٹھنڈا محسوس ہو تو اُوپر (ان) یا قیاس کیا جاتا ہے کہ اس میں پانی بھرا ہے۔ اسیطرح نج آنند کا بھی قیاس ہی کیا جاتا ہے۔ جتنا اہنکار فراموش ہوتا جائیگا اُتنا ہی یہ نج آنند ظاہر ہوتا جائیگا۔ اہنکار کو بالکل ہی بھلا دو

تو اس کا نایش پالے تو نہیں ہوگا بلکہ وہ نہایت لطیف حالت میں رہیگا اس حالت کو سُشپتی اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ سُشپتی میں اہنکار لے ہو جاتا ہے اور اس لئے جسم کھڑا نہیں رہ سکتا - اس نج آنند کی حالت میں اہنکار کی موجودگی پائی جاتی ہے - اس لئے جسم گرنے نہیں پاتا پس یہ حالت ایسی ہے کہ نہ تو دوئی کی ہے جیسے بیداری و خواب کی حالتیں ہوتی ہیں - نہ سُشپتی کی - اس حالت میں جو آنند محسوس ہوتا ہے اُسے برہم آنند کا نام دیا جاتا ہے - مطلب یہ کہ اُداسین ہونے کی معمولی حالت سے نج آنند کا احساس شروع ہوتا ہے - اسی کو ابھیاس سے بڑھائیں یہاں تک کہ اہنکار فراموش ہو جائے تو یہی سمادھی ہے - جس میں برہمانند کا بھان ہوتا ہے - گیتا کے شلوکوں سے اسکی تائید کرتے ہیں اور یہ ہم پہنچانیکا طریقہ بتاتے ہیں :-

۱۰۱ - ہولے ہولے سے شانت بس من کو کر　　یوگی اپنی ہی مستقل بدھی سے
ٹھیرائے آتما میں اپنے من کو　　اور دل میں وسوسہ نہ کوئی لائے

۱۰۲ - من جب پُر اضطراب اور چنچل ہو　　اور جا جہاں جہاں وہیں سے اس کو
لے آئے پکڑ کے اور اپنے بس میں　　رکھے - جانے نہ دے کہیں ای خوشخو

۱۰۳ - من ہو گیا جب شانت تو پس یوگی　　ہو جاتی ہیں شانت خواہشیں سب جسکی
ہو جاتا ہے جو برہم گناہوں سے پاک　　پاتا ہے وہ سُکھ نظیر جسکی نہ تھی

۱۰۴ - اس یوگ کی مشق سے رُکا خوب جہاں　　اور نفس سکّن ہوا اے شیر جواں
جب اپنے آپ ذات کو اپنی ہی　　دیکھے اور آتما میں خوش ہو انساں

۱۰۵ - جب بیحد سُکھ کہ بس فقط بُدھی　　اور واں تک دسترس نہ ہو حسوں کی
محسوس ہو اور ایسا ہو ٹھہراؤ حصول　　من کو - کہ حقیقت سے نہ لغزش ہو کبھی

۱۰۶ - اس طرح کا سُکھ کہ اُس کو یوگی پا کر　　مانے نہیں اور سکھ کو ہرگز برتر

جس ہیں کرکے حصول اپنا ٹھیرا وہ ۔ تکلیف عظیم سے نہ ہو پھر مضطر

۱۰۷۔ کہلاتا ہے بس نام اسی کا تو یوگ ۔ اور اس میں ہی ہوتا ہے ہر اک دکھ کا بیوگ

کرنے لائق یہی ہے کر کرکے یقیں ۔ اسطرح کہ اضطراب کا کچھ نہ ہو روگ

۱۰۸۔ اسطرح سے یوگ آتما کا کرکے ۔ یوگی بے پاپ ہو سکے آسانی سے

بے حد سکھ کو حصول کرتا ہے سدا ۔ جو برہم کی ذات ہے کلام اسی سے

ان شلوکوں کے شرح کرنے کی ضرورت نہیں سب صاف ہیں۔ یہ شریمد بھگوت گیتا کے چھٹے ادھیائے سے نقل کئے گئے ہیں۔ ناظرین مفصل شرح دیکھنی چاہیں تو میری کتاب نغمہ رحانی مشرح ملاحظہ فرمائیں۔ جو سادھو میں نکل چکی ہے۔ مطلب صرف اتنا ہے کہ آدمی اوّل اوّل باہر کی طرف جانے سے من کو روک کر ہولے ہولے اندر آتما کی طرف لگائے۔ دوسرے آتما سے آتما کو دیکھے یعنی بس آتما میں مگن ہو جائے۔ تیسرے جب یہ حالت ہو جائے تو سمادھی کا سکھ نصیب ہوگا جو بے نظیر و بے مثال ہے۔ یہی برہم آنند ہے ؛

پانچویں فصل سمادھی کے آنند کے مزے

اوپر شریمد بھگوت گیتا کے شلوکوں سے مجملاً سمادھی کا طریق اور آنند بیان ہوا۔ آچاریہ اب اسی سمادھی کا آنند اور مزے بتانے شروع کرتے ہیں ؛

۱۱۰۔ میترائنی شاکھا میں شاکائنیہ منی راجرشی برہدرتھ کو سمادھی کی تعلیم دیتا ہوا آنند کا بیان اسطرح کرتا ہے ؛

۱۱۱۔ جیسے بے ایندھن آگ خود بخود شانت ہو جاتی ہے۔ اسیطرح برتیاں نہ

رہنے پر چیت خود بخود شانت ہو جاتا ہے ٭

۱۱۲- ست برہم کے متلاشی اور اندریوں اور ان کے وشیوں سے بے پروا آدمی کے من کے لیے پچھلے کرموں سے پیدا شدہ سب دُکھ سُکھ متھیا محسوس ہونے لگتے ہیں ٭

۱۱۳- چیت ہی سنسار ہے پس کوشش بلیغ سے اسے مصفا کرنا چاہیئے۔ یہ قدیم بھید مخفی ہے کہ جیسا آدمی کا چیت ہوتا ہے ویسا ہی وہ ہو جاتا ہے ٭

۱۱۴- چیت پرساد یعنی حالت صفا کو پہنچتا ہے تو نیک و بد کرم رفع ہو جاتے ہیں اور پرسن آتما میں قیام بہم پہنچتا ہے تو آدمی لازوال سُکھ بھوگتا ہے ٭

۱۱۵- وشیوں کے سامنے آنے پر جیسا آدمی کا چیت انہیں لگ جاتا ہے۔ اگر اسیطرح برہم میں لگتا ہے تو بھلا کون موکش نہ پائے ٭

سمادھی اور اس کے متعلق شانتی کا نتیجہ مُنی کی یہ تعلیم ہے کہ جسطرح ایندھن آگ میں نہ ڈالا جائے تو وہ خود بخود بجھ جاتی ہے اسیطرح چیت یعنی من میں برتیاں نہ اُٹھیں تو وہ بھی خود بخود شانت ہو جاتا ہے۔ ایسے من کو جسے بس برہم کی چاہ ہے اور وشیوں کی چاہ نہیں رہی پراربدھ کے بس سے سُکھ دُکھ تو پیش آتے ہیں مگر نقشۂ خواب کیطرح متھیا محسوس ہوتے ہیں۔ اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ چیت یعنی من ہی جگت ہو کر خواب کی طرح بیداری میں بھاستا ہے۔ پس اس من کو شدھ کرنے میں کوشش بلیغ عمل میں لانی چاہیئے۔ جیسا جس کا من ہوتا ہے ویسا ہی وہ آدمی خود عمر بسر کرتا ہے۔ اس حالت صفا میں یہ خیالات نہیں ستانے پایا کرتے کہ ہائے میں نے فلاں اچھا کام نہیں کیا۔ اور ہائے مجھ سے فلاں بُرا کام یا پاپ ہو گیا۔ من پرسن یعنی مصفا ہو جاتا ہے تو ایسا سُکھ آدمی کو میسر ہوتا ہے جسے کبھی زوال نہیں ہوتا۔ یعنی ہمیشہ بنا رہتا ہے۔ تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ آدمی کا من جیسا وشیوں میں لگتا ہے

ویساہی برہم میں لگے تو وہ اب مُکت ہے۔ پس من ہی بندھ کا باعث ہے۔ اور من ہی موکش کا۔ چنانچہ امرت بندو اُپنشد کے شلوک دیتے ہیں ÷

۱۱۶۔ من دو طرح کا کہا جاتا ہے۔ پاک و ناپاک۔ ناپاک وہ ہے جس میں کام یعنی ہوا و ہوس رہتی ہے۔ اور پاک وہ جو ہوا و ہوس سے آزاد ہے ÷

۱۱۷۔ من ہی آدمیوں کے بندھ اور موکش کا باعث ہے۔ رغبتوں میں پھنسا ہوا بندھ کا۔ اور بے بشے موکش کا ÷

۱۱۸۔ سمادھی سے جس من کا میل دھویا گیا ہے اور جو آتما میں داخل ہوا ہے۔ اسے جیسا سکھ ہوتا ہے وہ زبان سے بیان نہیں کیا جا سکتا خود انتہ کرن ہی جانتا ہے ÷

من دو طرح کا ہے اوّل اشدّھ یعنی ناپاک جس میں دنیوی ہوا و ہوس مثلاً دولت عزت و شہرت گھر اور گھر والوں کی محبت وغیرہ وغیرہ کے خیالات بھرے رہتے ہیں یہ بندھ کا باعث ہوتا ہے۔ دوسرے شدّھ یعنی پاک من جس میں یہ خیالات نہیں ہوتے بلکہ بے بشے ہوتا ہے۔ یہ موکش کا باعث ہوتا ہے۔ سمادھی سے من کی ناپاکی دور ہوتی ہے۔ اور آتم دھیان سے جو آنند ہوتا ہے وہ بھوگنے سے ہی متعلق ہے۔ بیان میں نہیں آتا۔ اسی حالت سمادھی کی توضیح کرتے ہیں ÷

۱۱۹۔ اگرچہ عرصۂ دراز تک سمادھی میں مگن رہنا آدمیوں کے لئے سخت مشکل امر ہے۔ مگر لمحہ بھر کی سمادھی سے بھی برہم آنند کا نتیجہ ہو جاتا ہے ÷

۱۲۰۔ با اعتقاد دھیرج والا آدمی کو جب اچھی طرح برہم آنند کا نتیجہ ہو جاتا ہے۔ تو یہ ایک بار کا نتیجہ اور اوقات میں بھی ایسا ہی یقین پیدا کر دیتا ہے ÷

۱۲۱۔ ایسا آدمی اداسین ہونے کے وقت بھی واسنا آنند کو نظر انداز کر کے [illegible] برہم آنند کا ہی مصروفیت کے ساتھ دھیان کیا کرتا ہے ÷

۱۲۲- جسطرح زن بدکار گھر کے کام میں لگی ہوئی بھی اندر دل میں صحبت یار کے مزے لیا کرتی ہے ؎

۱۲۳- اسیطرح جب پرم تتو کو سمجھ کر مستقل مزاج آدمی شانتی کو پہنچتا ہے تو باہر سے کاروبار کرتا ہؤا بھی اندر اُسی کے مزے لیتا رہتا ہے ؎

عرصۂ دراز تک نرسمادھی کوئی برلا مشّاق آدمی ہی لگا سکتا ہے۔ ہاں اور خیالات سے توجہ ہٹا کر آدمی محض آتما یا برہم کا ہی دھیان کرے تو دم کے دم کو برہم آنند کا بھان ہوجاتا ہے۔ جو پرم شانتی کی حالت ہے۔ جہاں ایک دفعہ برہم آنند کا نشیحے ہؤا تو با اعتقاد آدمی کو ساتھ ہی یہ یقین بھی ہوتا ہے۔ کہ یہی شانتی کی حالت اور وقت بھی ہوسکتی ہے اور مسلسل بھی ہوسکتی ہے۔ پس وہ اُداسین رہنے کی حالت میں جو واسنا آ کھڑا ہوتا ہے اس سے تو نظر ہٹا تا ہے اور برہم آنند کا ہی دھیان کرتا ہے۔ بعینہٖ یوں سمجھو کہ جیسے بدکار عورت ظاہرا تو گھر کے کاموں میں لگی رہتی ہے مگر اندر اپنے یار کی صحبت کے مزے لیتی رہتی ہے۔ اسیطرح گیانی جب حقیقت سمجھ کر پرم شانتی پاتا ہے تو باہر سے دنیوی کاروبار کتنے ہی کرے اندر برہم آنند کے ہی مزے لیتا رہتا ہے۔ اوپر جو مستقل مزاجی اور شانتی کے الفاظ آئے ہیں۔ انکی تشریح کرتے ہیں ؎

۱۲۴- مستقل مزاجی کے یہ معنی ہیں کہ بشئے سُکھ کی خواہش سے اندر جہاں زور کریں تو انہیں دبا کر آدمی برہم آنند کا ہی دھیان کیا کرے ؎

۱۲۵- شانتی کے یہ معنی ہیں کہ جسطرح مزدور بوجھ سر سے اُتار کر آرام محسوس کرتا ہے۔ اسیطرح دنیا کے کاروبار چھوڑ کر گیانی کو آرام میسر ہو ؎

۱۲۶- پرم شانتی مل جاتی ہے تو کیا اُداسین رہنے کی حالت میں اور کیا شُکھ دُکھ میں آدمی ایک برہم آنند میں ہی مگن رہا کرتا ہے ؎

۱۲۷ - پتی برتا عورت آگ میں داخل ہونے کیلئے جس خیال سے سنگار کیا کرتی
ہے - اسیطرح مستقل مزاج گیانی کا برہم آنند کے متضاد یعنے شکھ میں خیال ہوتا ہے
مستقل مزاج وہ گیانی ہے کہ یعنے شکھ کی ہوس سے اندریاں بیرونی رخ ہوں تو انہیں تو
روکے - اور اندرونی رخ دھیان سے برہم آنند کے ہی مزے لیا کرے - شانتی ہی
قسم کا آرام محسوس ہوتا ہے جیسے سر سے بوجھ اتارنے سے تو مزدور کو محسوس ہوتا ہے -
اسیطرح دنیا کے جھگڑوں اور دھندوں سے نظر ہٹانے سے گیانی کو آرام محسوس
ہوا کرتا ہے - اسی کو شانتی کی حالت کہتے ہیں - پرم شانتی وہ ہے کہ تبدیل حالتوں
یعنی شکھ دکھ اور اوداسینتا میں آدمی بس ایک برہم آنند کے دھیان میں ہی
مگن رہا کرے - اور کسی طرف خیال نہ جائے - یوں سمجھو کہ پتی برتا عورت پیارے
خاوند کی نعش کے ساتھ جلنے کو تیار ہوتی ہے تو اسوقت سنگار کرتی ہے - مگر
اسکا دھیان اس سنگار میں نہیں ہوتا بلکہ خاوند میں ہوتا ہے - اسیطرح گیانی کا
دھیان ہمیشہ برہم آنند میں لگا رہتا ہے - ستی کے سنگار کی طرح جبکہ یعنے
شکھ کی طرف نہیں جانے پاتا - جو برہم آنند کے متضاد مخالف ہیں - اب برہم
آنند کے موافق خیالات کو لیجیے ؛

۱۲۸ - غیر مخالف شکھ اور برہم آنند میں بدھی باری باری سے اسطرح
آتی اور جاتی ہے جسطرح کوے کی آنکھ کی پتلی ؛

۱۲۹ - جسطرح دائیں اور بائیں آنکھ میں کوے کی ایک ہی پتلی آتی اور جاتی
ہے - اسیطرح دونوں آنندوں میں گیانی کی ایک بدھی آتی اور
جاتی رہا کرتی ہے ؛

۱۳۰ - گیانی بدھ یوگ اور لوکک یعنی برہما نند اور وشے آنند دونوں کے اس طرح
مزے لیا کرتا ہے جیسے دو زبانیں جاننے والا دونوں ہی زبانوں کے

مزے لیتا ہے ؂

۱۳۱۔ پہلے کیطرح دُکھ سے اُسے اسلئے اضطراب پیدا نہیں ہوتا کہ اس کی نظر دہری ہے۔ جیسے گنگا میں کوئی اپنا نصف جسم داخل کرے تو اُسے دُہرا انُو بھو ہوا کرتا ہے ؂

غیر مخالف سُکھ وہ ہیں جن سے برہم آنند کے دھیان یا بھوگ میں کچھ فرق نہیں آنے پاتا۔ مثلاً حسب ضرورت کھانا پینا وغیرہ۔ گیانی کا دھیان چونکہ ایک برہم آنند میں لگا ہوتا ہے۔ اس لئے غیر مخالف بشئے سُکھ اور برہم آنند میں اس کا خیال باری باری سے یوں آتا جاتا ہے۔ جیسے کوّے کی ایک پتلی کبھی دائیں آنکھ میں آتی ہے اور کبھی بائیں آنکھ میں جاتی ہے۔ قارا کا کوّے کی پتلی کی نسبت یہی خیال ہے۔ مطلب یہ ہے کہ گیانی برہمانند بھوگے یا بشئے سُکھ۔ اُس کی نظر میں فرق نہیں آتا یعنی وہ برہم آنند پر ہی لگی رہتی ہے۔ پس وہ ویدک سُکھ یعنی برہمانند اور لَوکِک یعنی دنیوی سُکھ یا بشئے آنند دونوں کے مزے اسطرح لیتا ہے جسطرح دو زبانیں جاننے والا دونوں ہی زبانوں کے مزے لیا کرتا ہے۔ اُسے پہلے کیطرح دُکھ سے اب اب اسطرح اضطراب نہیں ہوا کرتا جسطرح گنگا میں کوئی داخل ہو تو آدھا جسم ٹھنڈا اور آدھا گرم تو محسوس ہوگا۔ مگر وہ گھبرائیگا نہیں۔ اسیطرح برہمانند اور بشئے آنند جس میں سُکھ دُکھ دونوں ہی شامل ہیں۔ گیانی کو ایک ہی وقت میں اپنا حظ دیتے ہیں مگر چونکہ دھیان برہمانند کا غالب رہتا ہے۔ اس لیئے دُکھ باعث تکلیف نہیں ہوتا۔ اسطرح بیداری کا بیان کرکے اب آچاریہ خواب میں سُکھ دُکھ اور برہم آنند کو لیتے ہیں ؂

۱۳۲۔ اسطرح بیداری میں گیانی کو برہم آنند کا احساس ہمیشہ رہتا ہے۔ اور اسکی واسنا سے پیدا شدہ سُکھ خواب میں بھی محسوس ہوتا ہے ؂

۱۳۳۔ مگر چونکہ ابدیا کی واسنا بھی رہتی ہے۔ اسلئے اس واسنا سے پیدا شدہ

خواب میں اگیانی کی طرح سُکھ دکھ بھی احساس میں آتا ہے ÷

۱۳۴ - اس برہم آنند نامی کتاب کے پہلے باب میں برہمانند کا ظاہر کرنے والا اور یوگیوں کا پرتیکش یا کشف ہم نے بیان کیا ہے ÷

گیانی چونکہ عالم بیداری میں برہم آنند کے دھیان میں ہی مصروف رہا کرتا ہے۔ اس لئے اسی کی واسنا من میں بھری رہتی ہے۔ پس خواب میں بھی اُسے یہی برہم آنند محسوس ہوتا ہے۔ مگر چونکہ ابدیہ باکی بھی واسنا بنی رہتی ہے اور ظاہر ہے کہ اسی سے خواب کے نظارے پیدا ہوتے ہیں۔ اس لئے اگیانیوں کی طرح خواب میں سُکھ دُکھ بھی بھوگنا پڑا کرتا ہے۔ اس میں سرِّ خفی یہ ہے کہ برہم آنند کی واسنا جتنی بیداری میں زیادہ ہوگی۔ اُتنی ہی خواب میں بھی اپنا پھل دکھائیگی۔ یعنی برہم آنند محسوس ہوگا۔ اسکا کمال یہ ہے کہ بیداری میں جو برہم گیان میں ہی ڈوبے رہتے ہیں۔ انہیں خواب نہیں آیا کرتے۔ ایک جیون مُکت مہاتما فقیر مہر سے کہتے تھے کہ کئی سال سے اُنہوں نے خواب نہیں دیکھا۔ اگر برہمانند کی واسنا کمال کو نہیں پہنچی ہے تو بے شک خواب بھی آئیں گے اور اُن میں برہمانند کا بھی بھوگ ہوگا اور معمولی دُکھ سُکھ کا بھی۔ اخیر کا شلوک صاف ہے ÷

باب دوازدہم

آتم آنند

پہلی فصل ہر چیز اپنے لئے پیاری ہے

برہم آنند کی پہلی صورت یوگ آنند کا بیان ہوا لیکن یوگ آنند اس شخص کے لیئے ہے جو سمادھی لگا سکے۔ اور سمادھی لگانا کٹھن چیز ہے۔ اس لیئے عوام الناس کو برہم آنند سمجھانا ہے۔ تو تعلیم کا طریق کچھ اور اختیار کرنا چاہیئے۔ چنانچہ چیلے اور گورو کے سوال و جواب سے اوّل یہی مضمون اُٹھاتے ہیں ۔

۱- اسطرح واسنا آنند اور برہم آنند سے الگ نج آنند کے مزے یوگی لیا کرے۔ معمولی اگیانی آدمی کو اس سے کیا ۔

۲- اگر کہو کہ وہ دھرم ادھرم کی وجہ سے بار بار پیدا ہوا اور مرا کرے اور لاکھوں جونوں میں جائے۔ ہماری علمیت سے کیا ہو سکتا ہے ۔

۳- تو جواب ہے کہ علمیت کی بڑی غرض دوسروں کو فیض پہنچانا ہے۔ اس پر چارہ کہتے ہیں۔ کہ اچھا۔ یہ بتاؤ کہ وہ اگیانی جگیاسو یعنی گیان کا طالب ہے یا مخالف ۔

۴- اگر مخالف ہے تو اس کے حسب حال کرم یا اُپاسنا بتانی چاہیئے۔ اور اگر کم عقل جگیاسو ہے تو تم آنند کا اُپدیش دینا چاہیئے ۔

چیلا کہتا ہے کہ یوگی سمادھی میں جو آنند بھوگتا ہے وہ نج آنند یعنی اپنا آنند ہے۔ جو واسنا آنند اور برہم آنند سے الگ سنتے ہے یا یوں سمجھو کہ برہم آنند کی صورت خاص ہے معمولی اگیانی آدمی کی دسترس اس آنند پر نہیں۔ اس غریب کا کیا حال گورو جواب دیتا ہے کہ اگیان کا بس ایک نتیجہ یہ ہوا کرتا ہے۔ کہ اگیانی اپنے پُن یا پاپ کی وجہ سے لکھوکھا جونیں بھگتے اور بار بار آواگون میں پھنسے۔ بھلا ہماری علمیت یعنی پنڈتائی سے کیا ہو سکتا ہے۔ اس پر چیلا کہتا ہے کہ علمیت کی بڑی غرض یہ ہے کہ آدمی دوسروں کو فیض پہنچائے۔ سو آپ کو بھی پہنچانا چاہیئے۔ آچاریہ یہ سن کر پوچھتے ہیں کہ جب معمولی اگیانی آدمی کو تم فیض پہنچانا چاہتے ہو۔ وہ جگیاسو یعنی برہم گیان کا طالب ہے

یا گیان نہیں چاہتا کچھ اور چاہتا ہے۔ اگر کچھ اور چاہتا ہے مثلاً سورگ تو اُسے کرم یعنی یگیہ کرنے چاہئیں۔ اور اگر برہم لوک چاہتا ہے تو اُپاسنا کرنی چاہئے۔ ہاں اگر گیان کا طالب ہے تو آتم آنند۔ کا اُپدیش کرنا چاہئے۔ بھلا کیونکر۔ اوپنشد ٭

۵۔ یاگیہ ولکیہ نے اپنی پیاری بیوی میتریئی کو گیان اسطرح دیا تھا۔ کہ خاوند کی خاطر خاوند پیارا نہیں ہوتا ٭

۶۔ خاوند۔ بیوی۔ بیٹے۔ دولت۔ مویشی۔ برہمن کشتری۔ لوک۔ دیوتا۔ وید۔ بھوت یا عناصر۔ اور سب۔ اُنکی خاطر پیارے نہیں ہوتے اپنی خاطر پیارے ہوتے ہیں ٭

۷۔ عورت کی جب خاوند میں خواہش ہوتی ہے اُسوقت وہ اُسے پیارا معلوم ہوتا ہے۔ جبکہ بیمار ہو۔ کام میں مصروف ہو۔ یا بیمار ہو تو پیارا نہیں معلوم ہوتا ٭

۸۔ یہ پیارا معلوم ہونا خاوند کی خاطر نہیں ہے۔ بلکہ اپنی خاطر ہے۔ اسیطرح خاوند کو بیوی بیوی کی خاطر پیاری نہیں ہوتی اپنی خاطر پیاری ہوتی ہے ٭

۹۔ دونوں کا یکدم پیارا محسوس ہونا بھی اپنی اپنی خواہش سے اپنا اپنے لئے ہی ہے ٭ یاگیہ ولکیہ نے اپنی بیوی میتریئی کو برہادرنیک اُپنشد میں اسطرح گیان دیا ہے۔ کہ بیوی کو خاوند۔ خاوند کی خاطر پیارا نہیں ہوتا بلکہ آتما کی خاطر یعنی اپنے لیئے پیارا ہوا کرتا ہے۔ اسیطرح بارہ چیزیں گنوائی ہیں جو چھٹے شلوک میں درج ہیں۔ ناظرین انہیں ذرا دیکھیں۔ آگے انہیں کی تشریح آتی ہے۔ اور اگر اس مضمون کو مفصل دیکھنا ہو تو برہادرنیک اُپنشد دیکھیں۔ اوّل اوّل یہ دکھاتے ہیں کہ بیوی کو خاوند خاوند کی خاطر کس طرح پیارا نہیں ہوتا اور اپنی خاطر پیارا کس طرح ہوتا ہے۔ دیکھو عورت کو جب خاوند کی خواہش ہوتی ہے اسوقت بے شک خاوند بڑا پیارا معلوم ہوتا ہے۔ اگر خاوند خاوند کی خاطر پیارا ہو تو ہر وقت ہی پیارا محسوس ہونا چاہئے۔ مگر چونکہ ایسا ہوتا نہیں۔

اس لئے صریح نتیجہ یہ ہے۔ کہ بیوی کو خاوند خاوند کی خاطر پیارا نہیں بلکہ اپنی خاطر پیارا ہے۔ اسیطرح خاوند کو بیوی اپنی خاطر پیاری ہے۔ اور جب یکدم ایک دوسرے کو ایک دوسرا پیلا یعنی جان و دل سے عزیز ہو تو اسوقت بھی اپنی اپنی ہی خاطر پیارے ہوتے ہیں۔ اسیطرح باقی گیارہ چیزیں لینے ہیں ÷

۱۰۔ بچہ موچھ ڈاڑھی کے بال کھینچنے سے روتا ہے تو بھی باپ اس کا منہ چومے جاتا ہے۔ پس یہ پیارا ہونا بچے کی خاطر نہیں بلکہ اپنی خاطر ہے ÷

۱۱۔ جڑ ہونے کی وجہ سے زر و جواہر خواہش سے عاری ہیں۔ پس جو کوشش بلیغ سے انکی حفاظت کی جاتی ہے اس سے وہ انکی خاطر پیارے نہیں ہیں۔ بلکہ اپنی خاطر پیارے ہیں ÷

۱۲۔ بیل بوجھ ڈھونا نہیں چاہتا ہے مگر زبردستی اس سے ڈھوایا جاتا ہے۔ پس بیل بیل کی خاطر پیارا نہیں ہے بلکہ تجارت کیلئے اپنی خاطر پیارا ہے ÷

۱۳۔ آدمی جو تعظیم سے خوش ہوتا ہے کہ مجھ میں برہمن پنا ہے اور میں قابل تعظیم ہوں۔ یہ خوش ہونا۔ بے چیتن برہمن ذات کے لئے نہیں ہے۔ بلکہ اپنی خاطر ہے ÷

۱۴۔ اسیطرح راجا کا خیال کہ میں کشتری ہوں اور راج کرتا ہوں ذات کے لئے نہیں ہے یہی ویش وغیرہ اور ذاتوں پر بھی عاید ہے ÷

۱۵۔ سورگ اور برہم لوک کی نسبت آدمی کی یہ خواہش کہ مجھے ملیں خود لوکوں کو فیض پہنچانے کے لئے نہیں ہے۔ بلکہ اپنی بھوگوں کی خاطر ہے ÷

۱۶۔ ایشور اور وشنو وغیرہ دیوتا پاپ کے ناش کرنے کے لئے پوجے جاتے ہیں جو یہ پوجا ہے پاپ دیوتاؤں کے لئے نہیں ہے بلکہ اپنی خاطر ہے ÷

۱۷۔ رِگ وید وغیرہ اس لئے پڑھے جاتے ہیں کہ کوئی کبھی برہمن پنا کا

طعنہ نہ دیتے - یہ ویاروں پہ تو عاید حال نہیں - اپنی ہی عاید حال ہے ٭

۱۸- پرتھوی پانی آگ ہوا اور آکاش پانچ بھوتوں کی خواہش ان کے خاص اوصاف کی نظر سے اُنکے لیئے نہیں کی جاتی - بلکہ اس لیئے کیجاتی ہے کہ پرتھوی آدمی کو اناج دیتی ہے - پانی پیاس بجھاتا ہے - آگ سے کھانا پکتا ہے - ہوا سکھاتی ہے - اور آکاش جگہ دیتا ہے ٭

۱۹- آقا نوکر وغیرہ سب کی خواہش اپنے فایدے کے لیئے کی جاتی ہے - ان میں سے ہر ایک کا فایدہ خود اسی کے لیئے کبھی بھی نہیں ہے ٭

۲۰- شُرتی نے یہ سمجھانے کے لیئے کہ تمام بیوہاروں میں یہی حال ہے مثالیں بہت سی یعنی بارہ لی ہیں - ان کا مطلب یہ ہے کہ کوئی چیز خود اُس چیز کے لیئے پیاری نہیں ہے - بلکہ اپنے لیئے پیاری ہے ٭

ان شلوکوں کا مطلب صاف ہے تشریح کی ضرورت نہیں - بہت سی مثالیں شُرتی نے اس غرض سے لی ہیں کہ آدمی کا جس جس شے سے تعلق ہے - اسکی نسبت یہ عام اصول اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے - کہ چیز خود چیز کی خاطر پیاری نہیں ہوتی - بلکہ اپنے یعنی چاہنے والے کی خاطر پیاری ہوا کرتی ہے ٭

دوسری فصل - آتما سب سے پیارا ہے

اس طرح عام اصول بیان کرکے اب یہ سوال اُٹھاتے ہیں کہ اس پریتی یعنی پیارے ہونے کی ماہیت کیا ہے یعنی شُرتی جو یہ کہتی ہے کہ آتما ہی ایک پیاری شے ہے اس کے کیا معنی ہیں ٭

۲۱ - شُرتی جو آتما میں پیاراپن بتاتی ہے وہ کیا ہے - راگ جو بیوی وغیرہ میں ہوتا ہے - یا شردّھا جو یگیہ وغیرہ میں ہوتی ہے - بھگتی جو گورو دیوتا وغیرہ میں ہوتی ہے - یا خواہش جو غیر حاصل شدہ چیز میں ہوتی ہے ؛

۲۲ - یہ نہیں تو اسے وہ سا تِوک برتی سمجھو جو صرف سُکھ سے متعلق ہے - سُکھ حاصل ہو کر نہ رہے تو بھی یہ رہتی ہے - اسواسطے خواہش سے مختلف چیز ہے ؛

۲۳ - ایسا مانو گے تو سُکھ کے سادھن ہونے کی وجہ سے کھانے پینے کی چیزوں کی طرح آتما کو آنند کا پیدا کرنے والا ماننا پڑیگا ؛

۲۴ - اور کھانے پینے کی چیزوں کی طرح آتما کو سُکھ کا سادھن مانا - تو سُکھ کس میں مانوگے - ایک ہی چیز تو فاعل و مفعول دونوں تو نہیں ہو سکتی ؛

معترض کہتا ہے کہ شُرتی جو آتما میں پیاراپن بتاتی ہے - یہ پیاراپن کیا چیز ہے - آیا راگ یا تعلق ہے - یا شردّھا یعنی اعتقاد ہے - یا بھگتی یعنی عشق ہے - یا اچھا یعنی خواہش ہے - مگر ان چاروں میں سے ایک سے بھی آتما کے پیارے پن کی توضیح نہیں ہوتی - کیونکہ راگ بیوی بچوں وغیرہ میں ہوتا ہے - شردّھا یگیہ وغیرہ میں جنہیں وید نے بتایا ہے اور ہم اُن میں اعتقاد رکھتے ہیں بھگتی گورو دیوتا وغیرہ میں ہوتی ہے - غرض راگ شردّھا اور بھگتی اپنے سے غیر شے میں ہوتی ہے - اور آتما اپنا آپ ہے - اب اگر کہو کہ پیاراپن صرف اچھا یا خواہش کی صورت دیگر ہے - تو خواہش غیر حاصل شدہ شے کی ہوتی ہے - آتما اپنا سروپ ہونے کی وجہ سے حاصل ہے - اب اگر کہو کہ پیاراپن وہ ستوگن کی برتی ہے جسکا تعلق ہمیشہ سُکھ کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ خواہش نہیں ہے - کیونکہ شے کے مل جانے پر خواہش نہیں رہتی مگر سُکھ ہو کر نہ رہے تو بھی یہ برتی رہتی ہے - تو اسکا جواب یہ ہے کہ برتی سُکھ کا سادھن ہے - جیسے کھانا پینا سُکھ کا سادھن ہوتا ہے -

اگر آتما کو ایسا مانا تو وہ سُکھ پیدا کرنے والی شے ماننا پڑیگا۔ سوال یہ ہے کہ سُکھ سے کس میں یا سُکھ سروپ کس کا ہے۔ سادھن اور سادھیہ دونوں ایک تو نہیں ہو سکتے۔ اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ آتما سُکھ کا سادھن یعنی سُکھ سے غیر چیز نہیں ہے بلکہ سُکھ روپ ہے۔ اسی لئے سب سے پیارا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں؎

۲۵ - پشے سُکھ صرف پیارے سے ہیں۔ آتما نہایت ہی پیارا ہے۔ پس پشے سُکھ میں پیاراپن کبھی ہے کبھی نہیں۔ آتما میں پیارے پن کا یہ حال نہیں ہے۔

۲۶ - ایک شے کو چھوڑ کر آدمی دوسرے کی طرف بھاگا کرتا ہے۔ آتما کا ترک و قبول ہو نہیں سکتا۔ پس اس میں پیارے پن کا خیال آنی جانی چیز نہیں ہو سکتی۔

۲۷ - اگر کہو کہ ترک و قبول نہیں تو تنکے کی طرح آتما سے سب بے پروا ہو جائینگے۔ تو جواب ہے کہ چونکہ آتما بے پروائی کرنے والے کا سروپ ہے۔ بھلا اپنے آپ سے کون بے پروا ہو سکتا ہے۔

شیؤں کے پیارے پن اور آتما کے پیارے پن میں دو فرق ہیں۔ اوّل شے صرف پیارے ہوتے ہیں اور آتما نہایت ہی پیارا ہے۔ دوسرے ایک شے آج پیارا ہو کل پیارا نہیں رہتا۔ آتما چونکہ اپنا آپ ہے اس لئے یہ نہیں ہو سکتا کہ کبھی تو وہ پیارا ہے کبھی نہیں۔ سدا یکساں پیارا رہتا ہے۔ اس پر اگر کہو کہ جب آتما میں کسی کو ترک و قبول کا خیال نہیں ہو سکتا۔ تو جیسے تنکے سی محقر شے میں ترک و قبول کے خیال نہ ہونے سے ہر شخص کی بے پروائی دیکھی جاتی ہے اسی طرح ہر شخص آتما سے بھی بے پروائی ہی کریگا۔ اسکا جواب ہے کہ آتما سے بے پروائی کرنی ناممکن ہے۔ کیونکہ خود بے پروائی کرنے والے کے سروپ یا ذات کا نام آتما ہے۔ اپنے آپ سے بھلا کون بے پروا ہو سکتا ہے اسپر پھر اعتراض اٹھاتے ہیں۔

۲۸- اگر کہو کہ بیماری و غصے وغیرہ سے دق ہو کر آدمی مرنا چاہا کرتا ہے۔ اس لیئے نفرت کی وجہ سے آتما قابل ترک ٹھیرتا ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ بات یوں نہیں ہے ❊

۲۹- ترک کرنے والے کے لیئے ترک کے قابل چیز اُسکا جسم ہے نہ کہ آتما۔ پس ترک کرنے والے یعنی آتما سے نفرت نہیں ہے۔ قابل ترک شے یعنی جسم سے ہے۔ اس لیئے حرج نہیں ہے ❊

اوپر جو یہ بتایا گیا کہ آتما ترک کرنے لائق چیز نہیں ہے۔ اسپر معترض کہتا ہے۔ کہ روزمرہ کے مشاہدے سے دیکھا جاتا ہے کہ آدمی بیماری رنج یا غصے سے دق ہو کر کہا کرتا ہے کہ میں مرجاؤں تو پاپ کٹے۔ اسی خیال نفرت سے ظاہر ہے کہ آتما قابل ترک شے ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں ترک کرنے والا جس شے کی ترک کی خواہش کرتا ہے وہ اُسکا جسم ہے جو آتما کے لئے باعث تکلیف ہے نہ کہ خود آتما۔ خیال یہ ہے کہ جسم جو بیمار ہے آتما کو تکلیف پہنچا رہا ہے کہیں مرچکے تو پاپ کٹے۔ پس آتما کا ترک کوئی نہیں چاہتا۔ وہ تو سب سے پیارا ہے۔ چنانچہ بحث بالا کا نتیجہ کھولتے ہیں ❊

۳۰- چونکہ آتما کے لئے ہی ہر شے پیاری ہے اس لیئے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی کہ آتما سب سے پیارا ہے۔ جیسے بیٹے کی دوست کی نسبت بیٹا زیادہ پیارا ہوتا ہے ❊

جیسا پہلی فصل میں بتایا گیا ہے کہ کوئی شے اُس شے کی خاطر پیاری نہیں ہوتی بلکہ جو ہے آتما کی خاطر پیاری ہے۔ اس لئے آتما ہی سب سے بڑھ کر پیارا ثابت ہوتا ہے۔ جیسے باپ کو بیٹے کا دوست بھی پیارا ہے مگر بیٹا اُس دوست کی نسبت زیادہ پیارا ہے۔ آتما کے پیارے ہونے کے ثبوت میں دوسری دلیل یہ ہے کہ جسے دیکھو وہی

چاہتا ہے کہ میں سدا بنا رہوں یا جیتا رہوں۔ میرا ناش کبھی نہ ہونے پائے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ آتما ہی سب سے پیاری شے ہے ÷

تیسری فصل۔ مکھیہ اور گون آتما

اوپر آتما کو سب سے پیاری شے ثابت کیا گیا۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ مشاہدے میں تو روزمرہ اُلٹا یہ آتا ہے کہ بیوی یا بیٹا وغیرہ مجھے جان سے بھی زیادہ عزیز ہے۔ پس سب سے بڑھ کر یعنی مکھیہ پیارا بیٹا ٹھیرتا ہے۔ اور اُس سے کم یعنی مکھیہ یا گون پیارا آتما۔ یوں سمجھ لو کہ جیسے یگیہ ایک بڑا کرم ہوتا ہے اور اس میں اس کے حصے چھوٹے چھوٹے کرم بہت سے ہوتے ہیں۔ اسیطرح بڑا پیارا بیٹا ہے اور اس کے تعلق سے تھوڑا سا پیارا آتما ہے۔ بڑے کو شیشی کہتے ہیں اور چھوٹے کو شیشیش یعنی اسکا بقیہ یا حصہ۔ پس بیٹا شیشی ہے اور آتما شیشیش۔ ناظرین ان اصطلاحوں کو دھیان میں رکھیں آگے بھی آتی ہیں ÷

۳۲۔ اسطرح شرتی دلیل اور انوبھوتیوں سے آتما سب سے پیارا ٹھیرتا ہے۔ مگر بعض کہتے ہیں کہ زن و فرزند وغیرہ کے لحاظ سے آتما فقط شیشیش ہے ÷

۳۳۔ اسی خیال سے شرتی میں بیٹے کو مکھیہ پیارا کہا گیا ہے۔ آیتریہ میں صاف آتا ہے کہ تحقیقاً آتما بیٹا ہی ہے ÷

۳۴۔ بیٹا ہی باپ کے اعمال نیک کے تمام کرنے کے لیئے قایم مقام بنایا جاتا ہے۔ اور باپ کا دوسرا آتما یعنی وہ خود اپنے آپ کو کرتارتھ سمجھکر مرجاتا ہے ÷

۳۵۔ جسکا آتما روپ بیٹا ہوتا ہے اُسے پرلوک ملتا ہے۔ جسکا بیٹا نہیں

اُسے نہیں ملتا۔ اسی لیئے دانا لوگ تعلیم یافتہ بیٹے کو ہی لوگوں کے ملنے کا باعث مانتے ہیں ؛

۳۶- یہ لوک بھی بیٹے سے ہی جیتا جاتا ہے اور کسیطرح نہیں۔ مرتے وقت آدمی بیٹے سے یہ منتر پڑھ کر کہا کرتا ہے کہ تو برہم ہے وغیرہ وغیرہ ؛

۳۷- اسطرح شرتیاں آتما کو زن و فرزند وغیرہ کا شیش بتاتی ہیں۔ دنیوی لوگ بھی بیٹے کو ہی دُکھیہ آتما بتاتے ہیں ؛

۳۸- کیونکہ ہر آدمی جو مال و دولت کو کوشش سے جمع کرتا ہے اسکی غرض یہی ہوتی ہے کہ میں مرجاؤں تو بھی زن و فرزند اسے کام میں لاکر خوش رہیں۔ اس لیے وہ دُکھیہ آتما زن و فرزند ہی ہیں ؛

اوپر کی دو فصلوں میں شرتی دلیل اور انبھو تینوں سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچائی گئی کہ دُکھیہ پیارا آتما ہے۔ مگر بعض لوگ یعنی کرم کانڈی آتما کو نہیں بلکہ بیٹے کو دُکھیہ پیارا بتاتے ہیں اور آتما کو شیش۔ اس کی سند میں برہدارنیک کے پہلے ادھیائے کے خاتمے کا یہ مضمون دیتے ہیں کہ آدمی جب مرنے کو ہوتا ہے تو بیٹے کو بُلا کر منتر پڑھتا ہے کہ تو لوک ہے۔ برہم ہے۔ اور بیٹا اس کے جواب میں کہتا ہے کہ میں لوک وغیرہ ہوں (دیکھو برہدارنیک اُپنشد) اسکا مطلب یہ ہے کہ باپ نے جو تعلیم یافتہ لڑکا تیار کیا ہے وہ اب اُسکا قایم مقام بنتا ہے۔ جو نیک کام باپ نے شروع کئے تھے خاتمے پر پہنچاتا ہے۔ اور اس طرح باپ کو اونچے لوک دلواتا ہے۔ باپ اپنے آپ کو اسطرح کرتارتھ مان کر چل بستا ہے۔ ظاہر ہے کہ بیٹا نہ ہو تو باپ کو اونچے لوک نہیں مل سکتے۔ اس لحاظ سے یعنی شرتی سے دُکھیہ پیارا بیٹا ٹھہرتا ہے اور باپ کا آتما گون۔ دنیا کے لحاظ سے دیکھئے تو آدمی جو روپیہ بڑی محنت سے کماتا ہے اُسکی بڑی غرض یہ ہوتی ہے کہ میرے بعد میرے زن و فرزند کو تکلیف نہ ہو چنانچہ آتما گون پیارا ٹھہرتا ہے۔ اور زن و

فرزند گھبیہ پیارے - اس غلطی کو رفع کرنے کے لئے آچاریہ آتما تین طرح کے بتانے ہیں:۔

۳۹ - تم نے درست کہا - مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ آتما کسی کا شیش ہے واقع میں آتما کو تین مختلف پہلو ہائے نظر سے تین طرح کا مان سکتے ہیں - گون - متھیا - اور مکھیہ ÷

۴۰ - مثلاً دیودت کو شیر کہا جائے تو شیر سے اسکی یکتائی گون ہوگی - کیونکہ دونوں کا فرق صاف نظر آتا ہے - اسیطرح بیٹے کو آتما ماننا گون ہے ÷

۴۱ - پانچ کوشوں سے بھی آتما کا فرق ہے مگر صاف ظاہر نہیں - اس لئے کوش اسیطرح متھیا آتما ہیں جسطرح درخت کے ٹھنٹھ میں چور متھیا ہوتا ہے ÷

۴۲ - ساکشی سے آتما کا نہ تو فرق ہے اور نہ محسوس ہوتا ہے پس چونکہ یہ سب سے اندرونی شے ہے اس لئے یہی مکھیہ آتما ہے ÷

معترض نے جو بیٹے کو مکھیہ آتما بتایا ہے آچاریہ کہتے ہیں کہ خاص پہلوئے نظر سے بیشک درست بتایا ہے - مگر اس سے آتما شیش ثابت نہیں ہوتا - وجہ یہ کہ تین مختلف پہلو ہائے نظر سے آتما تین طرح کا مانا جاتا ہے - اول گون یعنی استعارۃً جیسے دیودت کو شیر کہیں تو اسکے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ پوچھ اور پنجے والا جانور ہے - بلکہ شیر کا سا گون یعنی بہادری اس میں ہے - کیونکہ دونوں کا فرق صاف صاف نظر آتا ہے - اسیطرح بیٹے سے آتما یعنی اپنی ذات کا فرق بھی صاف عیاں ہے - پس دونوں ایک نہیں ہو سکتے اور دونوں میں سے بیٹا ہی گون آتما ٹھیریگا - جیسے آگے دکھائینگے - دوسرے متھیا آتما - جیسے پانچ کوشوں میں آتما کا وہم کر کے انہیں آتما بتایا جاتا ہے کہ میں موٹا دبلا ہوں وغیرہ وغیرہ - یہاں فرق ظاہر تو نہیں ہے - مگر آتما کو کوش ماننا اسیطرح جھوٹا خیال ہے جسطرح درخت کے ٹھنٹھ میں چور کا وہم کرنا - تیسرے مکھیہ آتما جو ساکشی ہے - یہ مکھیہ اس لئے ہے کہ سب سے اندرونی شے ہے - تین طرح کے آتما

بتا کر اب معمولی بیوہار میں انہیں لکھیہ گون دکھاتے ہیں ؀

۴۳ - صورت حال تو یہ ہے - کہ بیوہار - اس میں جس کا آتما ہونا مناسب حال ہوگا وہ تو شیشی رہیگا اور باقی شیش ؀

۴۴ - مرنے والے کی حالت میں چونکہ گھر بار سمبندھی گون آتما کی مناسبت ہے نہ کہ لکھیہ یا مکھیا آتما کی - اس لئے بیٹا ہی ششیشی ٹھہریگا ؀

۴۵ - مثلاً جب کہتے ہیں کہ یہ طالب علم آگ ہے - تو باوجودیکہ آگ بھی موجود ہے مگر چونکہ اسکی مناسبت یہاں نہیں اسلئے آگ کے مناسب معنی لڑکے کے ہی لئے جائینگے ؀

۴۶ - اسیطرح جب کوئی کہتا ہے کہ میں دبلا ہوں - موٹا ہوں - تو یہاں آتما سے مراد جسم کی لیجائیگی - بیٹے کی نہیں - کیونکہ موٹاپن کھانے سے پیدا ہوتا ہے ؀

۴۷ - جب کوئی یہ کہے کہ میں تپ کرکے سورگ میں پہنچوں گا تو یہاں کرتا آتما یعنی بدھی سے مراد لیجائیگی - کیونکہ اسے جسم کے بھوگ چھوڑ کر دبلے ہونے کے برت رکھنے پڑینگے ؀

۴۸ - جب کوئی یہ کہے کہ میں موکش پاؤں گا - تو یہاں ساکشی آتما کے معنی لئے جائینگے - کیونکہ گورو شاستر سے آدمی گیان لیتا ہے تو اسپر کھلتا ہے کہ میں کرتا بھوگتا نہیں ہوں اس لئے کس چیز کی خواہش کروں

۴۹ - غرض گون لکھیہ کو یوں سمجھ لو جیسے خاص تکیوں میں برہمن وغیرہ خاص ذاتوں کا دھوکا رہے ؀

امر واقع یہ ہے کہ لفظ آتما تین معنوں میں مستعمل ہوتا ہے - بیوہار میں جیسے مناسب حال دیکھو وہی معنی لگالو - یہ تو اسوقت ششیشی آتما ہوگا اور باقی اسکے شیش - مرنے والے کا دھیان چونکہ گھربار کے انتظام میں ہوتا ہے - اس لئے

اس وقت آتما کے گون معنی یعنی بیٹے کے ہی لئے جائیں گے۔ کیونکہ بعد میں وہی گھر بار سنبھالیگا۔ مُتھیا آتما یا ساکشی کے نہیں لئے جاسکتے۔ مثال یہ ہے کہ تیز ذہنی سے کسی طالب علم کو کہا جائے کہ آگ کا پیہ کالا ہے۔ تو باوجودیکہ سامنے آگ موجود بھی ہو تو بھی آگ کے معنی نہیں لئے جاسکتے۔ آگ سے طالب علم ہی سمجھا جائیگا۔ اسی طرح جب کوئی یہ کہے کہ "میں دُبلا ہوں موٹا ہوجاؤں۔ تو یہاں "میں" یا آتما سے جسم خاکی مراد ہوگی۔ کیونکہ موٹا ہونا کھانے پر منحصر ہے اور کھانا جسم خاکی کا دھرم ہے جب کوئی یہ کہے کہ "میں یگیہ کرکے سورگ میں جاؤں گا۔ تو یہاں جسم سے نہیں بلکہ کرتا بُدھی سے مراد ہوگی۔ کیونکہ چینہ راین برنت وغیرہ سے الٹا جسم کو سُکھانا پڑیگا۔ ہاں جب کوئی یہ کہے کہ "میں" موکش پاؤں گا تو یہاں کرتا بُدھی نہیں بلکہ مُکھیہ آتما یا ساکشی سے مراد ہوگی جو کرتا نہیں ہے۔ غرض اس گون اور مُکھیہ کو یوں سمجھ لو۔ جیسے خاص خاص یگیہ خاص ذاتوں سے مخصوص ہیں۔ مثلاً راجسوئے یگیہ کشتری راجہ ہی کر سکتا ہے۔ برہمن یا ویش نہیں۔ اسیطرح جس موقعے پر آتما کے جو معنی مناسب حال ہوں وہ لے لو۔ وہاں وہی آتما مُکھیہ یا شیشی رہیگا اور باقی شیش۔ چنانچہ دکھاتے ہیں اور مثال سے توضیح کرتے ہیں ؛

۰ ش۔ ہر شے میں اُس شے کے مناسب حال پیارا پن ہوتا ہے۔ آتما سب سے پیارا ہے۔ اناتما میں اُس کے شیش ہونے کی وجہ سے پیارا پن ہے۔ اور چیزوں میں یہ دونوں نہیں ہوتے ؛

۱ ش۔ اور چیزوں سے قابل بے پرواہی اور قابل نفرت دو طرح کی چیزیں مراد ہیں۔ راہ کے تنکے وغیرہ قابل بے پرواہی اشیا ہیں اور سانپ شیر وغیرہ قابل نفرت۔ اسطرح چیزیں چار طرح کی ٹھہریں ؛

۲ ش۔ آتما۔ آتما کے شیش۔ قابل بے پرواہی اور قابل نفرت۔ تکمیل نتیجہ

میں یہ نیم نہیں باندھا جا سکتا کہ کون کیا ہے۔ بلکہ نتایج کے لحاظ سے ہر شے دیکھی جاتی ہے ۞

۵۳۔ شیر سامنے آ جائے تو نفرت یا دشمنی کے قابل ہے۔ منہ پھیر کر بھاگتا ہو تو قابل بے پروائی ہے۔ پلا ہوا ہو تو موافق اور باعث تفریح ہونے سے شیش ہے ۞

۵۴۔ نیم نہ ہونے پر بھی اُن کے لکشن یا تعریف سے بیوہار سدھ ہو سکتا ہے اور یہ لکشن موافقت مخالفت یا دونوں کا نہ ہونا ہے ۞

۵۵۔ آتما سب سے پیارا ہے۔ شیش فقط پیارا ہے۔ قابل بے پروائی و نفرت ان سے علیحدہ چیزیں ہیں۔ یہی بیوہار جگت میں ہے اور اور یہی یاگیہ و لکیہ کا مت ہے ۞

ہر شے کا پیارا پن اُسی شے کے مطابق ہوا کرتا ہے۔ آتما سب سے پیارا ہے اناتما صرف اس وجہ سے پیارا ہوتا ہے کہ آتما سے تعلق رکھتا ہے یا اسکا شیش ہے۔ یہ تو آتما اور اس کے شیش کا بیان ہوا۔ اور چیزیں جو رہیں یعنی جو نہ آتما اور نہ شیش میں داخل ہیں وہ یا تو قابل بے پروائی ہیں مثلاً خس و خاشاک۔ یا قابل نفرت و دشمنی جیسے سانپ شیر وغیرہ۔ پس پیارے ہونے کے لحاظ سے چیزیں چار طرح کی ہوئیں آتما جو سب سے پیارا ہے۔ آتما کے شیش جو اُس کے تعلق سے پیارے ہیں۔ قابل بے پروائی چیزیں جو نہ تو پیاری ہیں نہ یہ کہ نہ پیاری ہیں۔ قابل نفرت چیزیں جو پیاری نہیں ہیں۔ پچھلی تین میں یہ نیم یا قاعدہ کلیہ نہیں باندھا جا سکتا کہ کون کیا ہے بلکہ ہر شے اسکے نتیجے سے شیش۔ قابل بے پروائی۔ یا قابل نفرت ہو سکتی ہے۔ جیسے شیر کی مثال سے ظاہر ہے۔ نیم نہ ہونے پر بھی جو چیز اپنے موافق ہو وہ شیش سمجھی جائیگی۔ جو مخالف ہے وہ قابل دشمنی و نفرت۔ اور جس میں دونوں باتیں نہیں وہ قابل

بے پروائی اس طرح بیوہار سدھ ہو سکتا ہے اور نیم نہ ہونے سے کوئی حرج واقع نہیں ہو سکتا۔ یہی چار قسم کی چیزیں عوام الناس میں مانی جاتی ہیں۔ اور یہی برہدارنیک میں یاگیہ ولکیہ نے میتریی کو تعلیم دی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ آتما سب سے پیارا ہے

چوتھی فصل۔ گون اور مکھیہ آتما کو پیارے ماننے کے پھل

اوپر مکھیہ اور گون آتما بیان ہوئے اور سب سے پیارا آدمی کے اندرونی آتما یا ساکشی کو بتایا گیا۔ اب آچاریہ گون اور مکھیہ آتما کے پیارے ماننے کے پھل بتاتے ہیں:

۵۶۔ شرتی اور جگہ کہتی ہے کہ بیٹے دولت اور اور سب چیزوں سے پیارا سب سے اندرونی تتو ہے:

۵۷۔ شرتی کے معنی بچار کی نظر سے کرو تو ساکشی ہی آتما ٹھیرتا ہے نہ کوئی اور۔ اور بچار کی نظر یہ ہے کہ پانچ کوشوں سے اندرونی تتو کو ممیز کرو:

۵۸۔ بیداری خواب سشپتی کے آنے اور جانے کو جو پرکاش کرتا ہے وہی سوئم پرکاش گیان سروپ آتما ہے:

۵۹۔ باقی جو دولت سے لگا کر پران تک چیزیں ہیں۔ ان میں جو جتنا آتما کے قریب ہے اسی سلسلے سے اتنی ہی پیارا پن ہے:

۶۰۔ دولت سے بیٹا پیارا ہے۔ بیٹے سے جسم۔ جسم سے اندریاں۔ اندریوں سے پران۔ پران سے آتما جو سب سے پرے ہے:

۶۱۔ حقیقت حال تو یہ ہے۔ جھگڑا صرف دانا و نادان کا ہے جو

شرتی نے دکھایا ہے۔ فیصلہ یہ ہے کہ آتما سب پیارا ہے +

۴۲ - دانا یا گیانی کہتا ہے کہ آتما تمام اناتم یعنی منظور چیزوں سے پیارا ہے۔ نادان یا اگیانی کہتا ہے کہ پیارے بیٹے وغیرہ ہیں اور ساکشی انکا بھوگتا ہے +

برہدارنیک اُپنشد کے پہلے ادھیائے کے چوتھے براہمن میں آتا ہے کہ بیٹے دولت اور اور سب چیزوں کے مقابلے میں سب سے اندرونی تو پیارا ہے جو بچار سے ساکشی یا آتما ٹھیرتا ہے۔ کیونکہ بچار اسکا نام ہے کہ آدمی پانچوں کوشوں سے آتما کو تمیز کرے جو سب سے اندرونی چیز ہے۔ یہ آتما چونکہ سویم پرکاش اور گیان سروپ ہے اسواسطے آپ سدا ایک حالت میں رہتا ہوا آنے جانے والے یعنی غیر قائم کوشوں کا پرکاش تینوں حالتوں میں کرتا ہے۔ بیداری میں انّ مے کوش کا۔ خواب میں پران مے منو مے اور وگیان مے کا اور سشپتی میں آنند مے کا۔ یہ تو آتما ہوا۔ باقی جو دولت سے لگا کر پران تک اناتم چیزیں رہیں۔ اُن میں سے جو جو آتما کے جتنی جتنی قریب ہے اُتنی ہی پیاری ہے۔ مثلاً دولت بہت بیرونی شے ہے۔ اُس سے بیٹا پیارا ہے۔ کیونکہ بیٹے کے آرام کے لئے ہر شخص دولت خرچنے کو تیار ہے۔ بیٹے سے اپنا جسم پیارا ہے۔ کیونکہ آدمی بیمار ہو تو بیٹے کو حکیم کو بلانے۔ دوا لانے اور اور طرح خدمت لینے سے کبھی نہیں چوکتا۔ جسم سے بھی اندریاں پیاری ہیں مثلاً آنکھ یا کان میں درد ہو تو اس کے لئے آدمی مارا مارا پھرتا ہے۔ ہاتھ پاؤں اور تمام جسم کو تکلیف دینی گوارا کرتا ہے۔ اور چاہتا ہے کہ اور سب جسم کو کتنی ہی تکلیف کیوں نہ ہو۔ میری آنکھ یا کان صحتمند ہو جائیں۔ ان اندریوں سے بھی پران یا جان پیاری ہے جسکی خاطر آنکھ بھی نکلوا دی جاتی ہے۔ دیکھو یہاں ایک بیرونی شے سے دوسری اس لئے

پیارا ہی ہے کیونکہ آتما سے زیادہ قریب ہے۔ شرتی نے اس بحث سے صرف گیانی اگیانی کا جھگڑا دکھایا ہے۔ گیانی آتما کو پیارا بتاتا ہے۔ اور اگیانی بیٹے وغیرہ کو تو پیارا مانتا ہے اور آتما کو صرف سمجھتا۔ فیصلہ یہ ہے کہ سب سے پیارا آتما ہے۔ چنانچہ اسی شرتی کے باقی حصّے سے ثابت کرتے ہیں ؛

۶۳ - معترض یا چیلا اگر آتما سے غیر کو پیارا کہے تو آچاریہ کو لازم ہے کہ جواب میں بالترتیب اُنہیں شاپ یا گیان دے ؛

۶۴ - گیانی یہ کہے کہ تجھے تیرا پیارا رُلائیگا۔ اس سے باتمیز چیلا فوراً سمجھ جائیگا کہ جس بیٹے کو میں پیارا سمجھ رہا ہوں وہ حقیقت میں پیارا نہیں ہے ؛

۶۵ - بیٹا پیدا نہیں ہوتا تو ماں باپ عرصہ دراز تک رنج سہتے ہیں۔ حمل رہا تو اسقاط کا ڈر ہے۔ پیدا ہوا تو جننے کی سخت تکلیف ہے ؛

۶۶ - پیدا ہوگیا تو گرہوں اور بیماریوں کے دُکھ ہیں۔ لڑکپن میں یہ خوف ستاتا ہے کہ بگڑ کر نادان ہی نہ رہ جائے۔ جنیو ہونے پر یہ کہ دیکھئے پنڈت بنتا ہے یا نہیں۔ پنڈت بنے پر شادی کا فکر رہتا ہے ؛

۶۷ - جوان ہونے پر ڈر رہتا ہے کہ بدچلن نہ بنے۔ چلن اچھا رہا تو پھر مفلسی ہے۔ کُنبے کا بڑا ہونا ہے۔ امیر بھی ہوا تو مرتا ہے۔ غرض بیٹے کے متعلق بے شمار دُکھ ہیں ؛

۶۸ - اسطرح تمیز کرکے اور بیٹے وغیرہ میں محبت چھوڑ کر چیلا اپنے آتما کو ہی شب و روز پرم پیارا دیکھنے لگتا ہے ؛

شرتی آگے یہ کہتی ہے کہ آتما کو پیارا ماننے والا اگر کسی ایسے شخص کو شاپ دے جو آتما سے غیر یعنی بیٹے کو پیارا بتاتا ہے۔ تو اسکا بیٹا اُسے رُلاتا ہے یعنی مر جاتا ہے۔ اس سے چیلا یہ سبق لیتا ہے کہ بیٹے کو جو جان سے عزیز سمجھا ہوا تھا اسکی بجائے

اپنی غلطی پر آگاہ ہوکر آتما کو پیارا سمجھنے لگتا ہے - بیٹا پیارا کیسا ہر حال میں نہایت ہی رنج اور فکر دینے والا ہے - چنانچہ اسی کی تین شلوکوں سے توضیح کرتے ہیں جنکا مطلب صاف ہے - اس قسم کی نمبر بیٹے وغیرہ کا موہ چھوٹتا ہے اور چیلا آتما کو ہی پرم پیارا محسوس کرنے لگتا ہے - یہ بتا کر آچاریہ شاپ کی طاقت اور آتما کو پیارا ماننے کا پھل بتاتے ہیں ۞

۵۹ - اگر معترض اپنی ہٹ اور برہم گیانی کی مخالفت پر اڑکر ضد نہیں چھوڑے تو یاد رہے کہ ایسے شخص کے لئے نرک ملنا اور بہت سی جونیں دُکھ کہا ہے ۞

۶۰ - برہم گیانی چونکہ برہم روپ ہے اس لئے اُسے ایشور یعنی باقدرت بنایا گیا ہے - پس وہ معترض یا چیلے کو جو کچھ کہدیگا وہی ہوگا بھی ۞

۶۱ - جو شخص ساکشی آتما کو سب سے پیارا مانتا ہے اُسکا یہ سب سے پیارا آتما کبھی ناش نہیں ہوتا ۞

۶۲ - چونکہ آتما پرم پریم کا محل ہے اس لئے پرم آنند روپ ہے - اور پیارا ہونے کے خیال کے بڑھنے سے سُکھ کا بڑھنا چکرورتی راجہ کے شکھ کی مثال سے شرتی میں آیا ہے ۞

معترض اگر اپنی ہٹ نہ چھوڑے اور برہم گیانی کی مخالفت میں یہی کہے جائے کہ آتما نہیں بلکہ سب سے پیارا بیٹا ہی ہے - تو ایسے شخص کے لئے لکھا ہے کہ مرکر نرک میں جاتا ہے اور بہت سی جونوں میں اُسے اولاد کا ماتم کرنا پڑتا ہے - برہم گیانی کی شاپ دینے کی طاقت کچھ تعجب خیز امر نہیں ہے - کیونکہ وہ برہم روپ ہے - پس معترض یا چیلے کو جو کچھ کہدیگا وہی ہو بھی جائیگا - یہ تو اُن لوگوں کا حال ہوا جو آتما کی بجائے اوروں کو سب سے پیارا بتاتے ہیں - اب ہم گیانی کو لیجے جو آتما کو ہی سب سے پیارا جانتا ہے - ظاہر ہے کہ اُسکا یہ گیان سروپ آنند روپ

آتما کبھی ناش نہیں ہو سکتا ہمیشہ وہ اسی آنند کے سمندر میں ڈوبا رہیگا نتیجہ یہ ہے کہ آتما سب سے پیارا ہے۔ اور وہ اس لئے کہ پریم اسی میں سب کو ہوتا ہے اور شرتی جو یہ کہتی ہے کہ جتنی پیاری چیز ہوتی ہے اُتنا ہی آنند زیادہ ہوتا ہے (دیکھو تیترائیہ اُپنشد) یہاں تک کہ سب سے بڑا آنند چکرورتی راجہ کا ہوتا ہے کیونکہ اُس کو سب پیاری چیزیں میسر ہیں۔ اس سے بھی آتما ہی سب سے پیارا ٹھیرتا ہے ❊

پانچویں فصل۔ آتم آنند کا اظہار

اوپر کی چار فصلوں میں آتم آنند کے متعلق بحثیں اُٹھائی گئیں۔ اب یہ سوال اُٹھایا جاتا ہے کہ اس کا اظہار کیونکر ہوتا ہے۔ چنانچہ اول اس اعتراض کو لیتے ہیں کہ آتم آنند کا بھان یا اظہار کیوں نہیں ہوتا ❊

۲۔ چیتنتا کی طرح اگر آنند آتما کی ماہیت ہے تو جیسے چیتنتا ہر برتی میں نمایاں ہوتی ہے اسیطرح آنند بھی ہونا چاہئے ❊

۳۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ایسا اس لئے نہیں ہوتا کہ جسطرح چراغ کی روشنی تو گھر میں پھیلتی ہے مگر حرارت نہیں۔ اسیطرح چیتنتا ہر برتی میں نمایاں ہوتی ہے مگر آنند نہیں ❊

۵۔ دیکھو ایک ہی شے میں بو ذائقہ لمس وغیرہ سب خاصے ہوتے ہیں۔ مگر ایک اندریہ سے ایک ہی خاصہ جانا جاتا ہے سب نہیں ❊

معترض کہتا ہے کہ جب آنند بھی چیتنتا کی طرح آتما کا سبھاؤ یا فطرت ہے تو جیسے ہر برتی میں

چیتنتا ظاہر ہوتی ہے۔ اسیطرح آنند بھی ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ہو نہیں سکتا۔ بھلا کیا وجہ ہے سنو۔ چراغ کے دو سبھاؤ ہیں۔ روشنی اور حرارت۔ مگر جسطرح روشنی تو سارے گھر میں ویاپک ہو جاتی ہے اور حرارت نہیں۔ اسیطرح چیتنتا ہر برتی میں چھپتی ہے آنند نہیں۔ مطلب یہ کہ ہر برتی آنند کو ظاہر نہیں کر سکتی ایسی کی اور مثال سے توضیح کرتے ہیں۔ کہ بو ذائقہ وغیرہ بہت سے خواص ہوتے تو ایک ہی چیز میں ہیں۔ مگر ایک اندریہ ایک ہی خاصیّت کو جان سکتی ہے سب کو نہیں سیطرح ایک ہی برتی بھی چیتنتا اور آنند دونوں کو نمایاں نہیں کر سکتی۔ پھر اعتراض اٹھاتا ہیں٭

۷۶۔ اگر کہو کہ چیت اور آنند الگ الگ چیزیں نہیں ہیں اور بو ذائقہ وغیرہ ہیں تو ہم پوچھتے ہیں کہ غیر مفروق ہونا ساکشی میں ہے یا کسی اور میں٭

۷۷۔ اگر قیاس اوّل مانو تو بو ذائقہ وغیرہ بھی چونکہ ایک ہی پھول میں رہتے ہیں اسواسطے غیر مفروق ہونے چاہئیں۔ اور اگر اندریوں کے فرق سے فرق مانو۔ تو برتیوں کے فرق سے ہی چیت اور آنند کا فرق ماننا پڑیگا٭

۷۸۔ ستوگن کی برتی میں مصفّا ہونے کی وجہ سے چیت اور آنند دونوں جلوہ گر ہوتے ہیں۔ رجوگن کی برتی میں میلے ہونے کی وجہ سے آنند جلوہ گر نہیں ہوتا٭

۷۹۔ دیکھو املی بہت کھٹی ہوتی ہے۔ مگر نمک کے ساتھ کھاؤ تو کھٹاپن دب جاتا ہے۔ اسیطرح رجوگن سے صفا دب جاتی ہے٭

معترض کہتا ہے کہ بو اور ذائقہ وغیرہ الگ الگ چیزیں ہیں۔ اس لئے ایک اندریہ سے ان کا گیان نہیں ہو سکتا۔ مگر چیت اور آنند علیحدہ علیحدہ چیزیں تو نہیں۔ ایک ہی برتی میں جلوہ گر ہونی چاہئیں۔ آچاریہ اس پر پوچھتے ہیں کہ تم جو چیت اور آنند کو ایک بتاتے ہو تو یہ ایک یا غیر مفروق ہونا اگر ایک شے یعنی ساکشی میں مانتے ہو

تو دیکھو بو ذائقہ وغیرہ بھی ایک ہی پھول میں رہتے ہیں۔ چت اور آنند کی طرح انہیں بھی غیر مفروق یا ایک ہی مانو۔ مگر ایسا نہیں مان سکتے۔ کیونکہ ہماری اندریوں کے فرق سے دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ اسیطرح ہماری ہی بدھیوں کے لحاظ سے چت اور آنند میں بھی فرق ہے۔ ستوگن کی بدھی چونکہ مصفا ہوتی ہے اس میں دونوں جلوہ فگن ہوتے۔ رجوگن کی بدھی ایسی چونکہ یہ صفا اسی طرح کم ہو جاتی ہے جسطرح ابلی کی کھٹاس نمک لگانے سے کم ہو جاتی ہے۔ اس لئے آنند کا جلوہ اس میں نہیں ہوتا۔ صرف چت کا ہوتا ہے۔ اسی خیال کو لے کر معترض اعتراض اٹھاتا ہے ؞

۸۰ - مناکی تمیز سے کام لیکر آتما کو پرم پیارا اور اس لئے پرم آنند روپ سمجھ لیا۔ مگر یوگ کے بغیر کیا ہو سکتا ہے ؞

۸۱ - اسکا جواب یہ ہے کہ جو یوگ سے ہوتا ہے وہی تو ہم بھی کہہ چکے ہیں گیان کے لئے ہی یوگ کیا جاتا ہے۔ وہ ہی گیان تمیز سے بھی ہو جاتا ہے۔

۸۲ - بھگوان کرشن نے گیتا میں یوگ اور سانکھیہ دونوں کو ایک ہی پھل بتایا ہے کہ جس مقام پر سانکھیہ والے پہنچتے ہیں۔ اسی پر یوگی بھی پہنچتے ہیں ؞

۸۳ - کسی کے لئے یوگ مشکل ہوتا ہے۔ اور کسی کے لئے گیان۔ یہی سوچکر کتابیں گیان نے رستے دو بتلائے ہیں ؞

اوپر بتایا گیا کہ آنند کا جلوہ مصفا بدھی میں ہوتا ہے۔ اس پر معترض کہتا ہے کہ بدھی یوگ سے مصفا ہوتی ہے۔ تمیز عقلی سے آتما کے پرم پریا اور پرم آنند روپ سمجھ لینے سے کام نہیں چلتا۔ جیسا تم اب تک بتاتے چلے آتے ہو۔ آچاریہ اسکے جواب میں کہتے ہیں "کہ جو یوگ سے ہوتا ہے یعنی بدھی کی صفائی اور گیان کا ہونا وہی تو ہم بھی بتا رہے ہیں یوگ ابھیاس کرنے کی علت غائی ہمیشہ یہی ہوتی ہے کہ گیان ہو جائے۔ اور تو کسی غرض سے یوگ نہیں کیا جاتا۔ یہ گیان تمیز عقلی سے بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ گیتا میں

آتا ہے کہ سانکھیہ والے یعنی جو لوگ بچار کرتے ہیں اور بچار سے جس نتیجے یعنی گیان پر پہنچتے ہیں۔ اسی پر یوگ ابھیاسی بھی پہنچتے ہیں۔ پس سانکھیہ اور یوگ کا پھل ایک ہے اب اپنی اپنی طبیعت کا میلان رہا۔ بعض یوگ کی طرف راغب ہوتے ہیں۔ بعض گیان کی طرف جس میں جسکو آسانی محسوس ہو۔ وہی راستہ اختیار کرے۔ منزل دونوں کی ایک آتم گیان ہے۔ چنانچہ دونوں کی یکسانیت دکھاتے ہیں ٭

۸۴۔ یوگ میں وویک یعنی تمیز سے زیادتی کیا ہے۔ دونوں کا یکساں پھل گیان ہے۔ اور گیانی و یوگی دونوں ہی میں یکساں رغبت و نفرت نہیں رہتی ٭

۸۵۔ جو آتما کو سب سے پیارا جانتا ہے اُسے بھلا شئے پیاری معلوم ہوکر رغبت کب ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ وہ مخالف کسی کو دیکھتا نہیں اس لیے نفرت کیسی ٭

۸۶۔ جسم وغیرہ فعل انداز چیزوں میں دونوں کو یکساں ہی نفرت ہوتی ہے۔ اگر تمیز کرتے ہوئے آدمی کو یوگی نہیں مانتے تو تمیز کرتے ہوئے کو بھی گیانی نہ سمجھو ٭

۸۷۔ دوئی کا گیان بھی دونوں کو یکساں ہی رہتا ہے۔ اس پر کہو کہ سمادھی میں یوگی کو دوئی محسوس نہیں ہوتی تو ذات بے دوئی کے احساس والے گیانی کا بھی یہی حال ہے ٭

یوگ یعنی ابھیاس میں وویک یعنی سلک تمیز سے کچھ زیادتی نہیں ہے کیونکہ دونوں کو ہی یکساں آتم گیان کا پھل ملتا ہے۔ رہی نفرت و رغبت وہ جیسی یوگی میں نہیں رہتی ویسی ہی اس گیانی میں نہیں رہتی جو آتما کو سب سے پیارا جانکر نہ شئے میں رغبت کرتا ہے اور نہ کسی شئے کو خلاف کی نظر سے دیکھتا ہے۔ اب اگر کہو کہ ضروریات کے پورا کرنے کی وجہ سے جسم و جسمانیات میں تو نفرت دیکھی جاتی ہے تو یوگی اور گیانی اس بارے میں بھی یکساں ہیں۔ ہے تو دونوں کو یکساں ہے۔ نہیں تو دونوں کو یکساں

نہیں - عالم دوئی کی نمود اری بھی دونوں کو یکساں ہوتی ہے - اس پر کہو کہ یوگی کو تو سمادھی میں یہ نموداری نہیں ہوتی - تو بے دوئی کے عالم میں گیانی کو بھی یکساں نہیں ہوتی - اخیر میں نتیجے کے شلوک دیکر باب ختم کرتے ہیں ٭

۸۸ - یہ بات ہم اگلے باب اَدویت آنند میں بتائیں گے - بس ہر جگہ منگل ہے یعنی کہیں ذرہ بھر نقص نہیں ہے ٭

۸۹ - ہاں اگر تم یوگی اُسے کہتے ہو جو ہمیشہ اپنا آنند دیکھے اور جگت کو نہ دیکھے - تو خوش رہو عمر دراز - اسی کو تو ہم گیانی کہتے ہیں ٭

۹۰ - برہم آنند نامی کتاب میں کم فہم آدمیوں کو گیان دینے کے لیے اس دوسرے باب میں آتم آنند کی تمیز بیان کی گئی ہے ٭

سمادھی میں جیسے یوگی عالم دوئی نہیں دیکھتا - اسطرح گیانی ذات بے دوئی کے احساس میں دوئی محسوس نہیں کیا کرتا - ایسا ہی ویدیا یعنی ذات غیر محدود اپنے آپ کو محسوس کرتا ہے - یہ بیان اگلے باب میں آئیگا - غرض یوگی اور گیانی ہر بات میں یکساں ہیں - پس جو بیان ٹھیک ہے - اب اگر کہو کہ یوگی ہمیشہ اپنے آنند میں مست رہتا ہے اور عالم دوئی کی طرف اسکی توجہ نہیں جاتی - تو معترض صاحب خوش رہو - تمہاری عمر دراز - ایسے ہی آدمی کو تو ہم گیانی کہتے ہیں - ہم میں تم میں کوئی جھگڑا نہیں ہے - ناظرین اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین کرلیں کہ یوگ اور گیان دونوں ایک ہی درجے پر پہنچانے والی چیزیں ہیں - یوگ اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ چت کی برتیاں رُکیں - اس رُکنے سے شانتی یعنی چت کی صفائی بہم پہنچتی ہے - اور شدھ چت میں گیان کا جلوہ ہوتا ہے - جو گیان مارگ میں چلنے والے کو آتم اناتم کی تمیز سے بہم پہنچ جاتا ہے - اس لیے بھگوان کرشن نے گیتا میں سانکھیہ اور یوگ کا پھل ایک بتایا ہے - اخیر شلوک خلاصہ کا ہے ٭

باب سیزدہم

اَدویت آنند

پہلی فصل - برہم اور اسکی مایا شکتی

اوپر بیان ہوا کہ جیسے یوگی کو سمادھی میں ایک آنند ہی آنند کا انوبھو ہوتا ہے - اور دوئی کی نموداری نہیں رہتی - گیانی کا بھی حالت بے دوئی میں یہی حال ہوتا ہے - کہ ایک بھوما یعنی ذات غیر محدود کا احساس ہوتا ہے جس میں دوئی نہیں ہے اور جو پرم آنند کی حالت ہے - یہ مضمون شرح و بسط کے ساتھ چھاندوگیہ اُپنشد میں آتا ہے - اسی ذات بے دوئی کے آنند کی اس باب میں توضیح ہوگی - چنانچہ اوّل برہم اور اسکی شکتی سے بحث اُٹھاتے ہیں ⁂

۱- جیسے پہلے یوگ آنند بتایا گیا ہے - اسی کو اُتم آنند سمجھو - اگر کہو کہ بادوئی کا برہم ہونا کیا - تو لو سُنو ⁂

۲- تیتریہ اُپنشد میں آتا ہے کہ آکاش سے لگا کر اپنے جسم تک تمام جگت آنند کے سوا اور کچھ نہیں ہے - اسواسطے بے دوئی برہم ہی ہے ⁂

۳- چونکہ آنند سے ہی پیدا ہوتا ہے - آنند میں ہی قیام رکھتا ہے - اور

آنند میں ہی لے ہوتا ہے۔ اس لئے آنند سے جدا شے نہیں ہو سکتا ۞

۴ - یہ نہ کہو کہ کمہار سے گھڑا پیدا بھی ہوتا ہے اور علیحدہ بھی ہے۔ کیونکہ یہ آنند مٹی کی طرح اُپادان یا علت مادی ہے نہ کہ نمت یا علت فاعلی ۞

۵ - گھڑے کا قایم رہنا اور لے ہونا کمہار میں کبھی نہیں دیکھا جاتا۔ مگر دونوں مٹی میں دیکھے جاتے ہیں۔ اس واسطے شرتی کے بموجب جگت کا اُپادان آنند ہی ہے ۞

گیارھویں باب میں جسے لوگ آنند کا نام دیا ہے وہی بارھویں باب کا آتم آنند ہے۔ اس پر اگر کہو کہ یہ دو چیزیں ایک بے دوئی برہم کیسے ہو سکتی ہیں۔ تو سنو۔ تتریہ اُپنشد میں جہاں ورن نے بھرگو کو گیان اُپدیش دیا ہے۔ وہاں ان نے پران مے اور بگیان مے کوشوں کو یکے بعد دیگرے لیتے ہوئے آخر آنند مے کوش پر پہنچا ہے جس کی جائے قیام برہم ہے۔ اسی سے جگت اس طرح پیدا ہوتا ہے جیسے تم منورتھ کی دنیا اپنی نظر کے سامنے لاتے ہو جسطرح یہ دنیا تمہاری ہی شکل دیگر ہے کیونکہ اس میں تمہارے سوا اور کچھ نہیں ہے اسیطرح آکاش سے لگا کر جو سب سے لطیف شے ہے جسم خاکی تک جو نہایت کثیف شے ہے تمام جگت آنند روپ برہم سے علاوہ اور کچھ چیز نہیں ہے۔ وجہ یہ کہ چونکہ نقشۂ خواب کیطرح آنند روپ برہم سے نکلتا ہے اسی میں قایم رہتا ہے۔ اور اسی میں لے ہوتا ہے اس لئے آنند سے علیحدہ چیز نہیں ہو سکتا اسپر کہو کہ پیدا تو گھڑا بھی کمہار سے ہوتا ہے مگر اُس سے علیحدہ شے ہے۔ تو یاد رکھو کہ یہاں بحث اُپادان کارن یعنی علت مادی سے ہو رہی ہے نہ کہ نمت کارن یا علت فاعلی سے۔ یہ آنند بھی جگت کا اُپادان ہی جسطرح گھڑے کا قایم رہنا اور لے ہونا نمت کارن کمہار میں نہیں ہو سکتا۔ ہاں اُپادان کارن مٹی میں ہو سکتا ہے۔ اس لئے اوپر کی شرتی کے بموجب آنند ہی اُپادان ٹھہرتا ہے۔ پیدا ہونا گھر

اُپادان کی قسمیں بتاتے ہیں ؀

۶ - اُپادان علیحدہ علیحدہ تین طرح کا ہوتا ہے۔ جسکے خاصے آغاز ارتقا اور ووِرت ہیں۔ بے حصص برہم میں پہلے دو کا امکان نہیں ہو سکتا ؀

۷ - مسئلہ آغاز کا ماننے والا نیا ایک اور شے سے اور کی پیدائش بتاتا ہے۔ مثلاً چونکہ دھاگوں سے کپڑا بنتا ہے۔ اس لیئے یہ دونوں علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں ؀

۸ - مسئلہ ارتقا کا ماننے والا سانکھیہ ایک شے کی حالت بدل جانے کو ارتقا یا پرنیام بتاتا ہے مثلاً دودھ یا مٹی سونے کا حالت بدلکر دہی گھڑا یا کُنڈل ہو جانا ؀

۹ - ایک شے کا حالت دیگر سے نمودار ہونا جیسے رسی کا سانپ کی شکل میں ووِرت کہلاتا ہے۔ یہ بے حصص چیز میں بھی اسطرح ممکن ہے جسطرح آکاش کو محدب یا میلا متوہم کر لینا ؀

۱۰ - اس لیئے بے حصص آنند میں جگت کو ووِرت سمجھو۔ اُسکی کلپنا کرنے والی اندرجال کی شکتی کی طرح مایا شکتی ہے ؀

اُپادان تین طرح کا ہے۔ آغاز یا آرمبھ جیسے نیا یک مانتے ہیں۔ ارتقا یا پرنیام جسے اہل سانکھیہ مانتے ہیں۔ اور ووِرت جسے ویدانت مانتا ہے پہلے دو کا بے حصص برہم میں کچھ کام نہیں ہے۔ کیونکہ آرمبھ یا پرنیام سے چیز بنیگی تو بننے کا عمل حصوں میں ہوگا۔ مگر برہم ایک اور لا یتجزی ہے۔ اس میں حصے نہیں مانے جا سکتے۔ اسی لیئے ویدانت میں ووِرت واد مانا ہے۔ آرمبھ وادی اور چیز سے اور کی پیدائش مانتے ہیں مثلاً دھاگوں سے کپڑے کی۔ یہ دونوں ظاہر ہے کہ علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں کیونکہ ان کے کام علیحدہ علیحدہ ہیں۔ پرنیام وادی ایک شے کا دوسری حالت میں تبدیلی

ہو جانا مانتے ہیں جیسے دودھ کا دہی بن جانا یہ برہم کی خاص شکل ہے۔ دوسرا
مٹی اور سونے کا گھڑا اور کنڈل بننا یہ واقعی تبدیلی حالت تو نہیں۔ صرف تبدیلی
صورت ہے۔ وِورت میں ایک چیز کا بصورت دیگر نظر آنا مانا جاتا ہے جیسے رسّی
کا سانپ نظر آنا۔ بے حصص برہم کا جگت روپ سے نظر آنا اسیطرح ممکن ہے
جسطرح بے حصص آکاش میں تب یا میلا نظر آئے یا ستو ہم کیا جائے۔ بس یہ جگت
بے حصص آنند روپ برہم کا وِورت ہے۔ اور برہم میں جگت کی کلپنا اندر جال
کیطرح مایا شکتی کرتی ہے۔ اسی شکتی کی تشریح کرتے ہیں ؛

۱۱۔ شکتی شکتی والے سے جدا شے نہیں کیونکہ دیکھی نہیں جاتی۔ نہ اسکی شکتی
والے سے یکتائی ہے کیونکہ پرتی بندھ دیکھا جاتا ہے شکتی نہ ہو تو
پرتی بندھ کس کا ؛

۱۲۔ کارن سے شکتی کا پتا چلتا ہے۔ اور کارن نہ ہونے سے پرتی بندھ کا مثلاً
روشن آگ جلا نہ سکے تو منتر وغیرہ پرتی بندھ سمجھے ہیں ؛

۱۳۔ شرتی کہتی ہے کہ اپنے گنوں سے چھپی ہوئی گیان روپ برہم کی شکتی
کو سوچنے والوں نے جانا ہے۔ اور یہ پرا شکتی طرح طرح کاموں۔
گیانوں اور طاقتوں والی ہے ؛

۱۴۔ بیوپار کا چلن ہے۔ وسشٹ مہاراج بھی یوگ واسشٹ میں ایسا
ہی کہتے ہیں۔ کہ برہم سب شکتی والا ہے۔ ذات دوامی ہے۔ ویاپک ہے۔
اور بے دوئی ہے ؛

شکتی انرو چنیہ ہے۔ کیا وجہ کہ شکتی والے سے علیحدہ نہیں ہے کیونکہ علیحدہ ہو
تو نظر آئے مگر دیکھی نہیں جاتی۔ نہ اسکی شکتی والے کے ساتھ یکتائی مانی جا سکتی
ہے۔ دونوں ایک ہیں۔ کیونکہ پرتی بندھ یا روک کے ہونے پر شکتی والا تو بدستور دیکھا

جاتا ہے مگر شکتی نہیں دیکھی جاتی۔ یہ شکتی کا دیکھنا کاریعنی اس کے کام سے قیاس کیا جاتا ہے۔ اور یہ شکتی جو ہم کا دیکھنا کام نہ ہونے سے ہے۔ مثلاً آگ جلائے تو سمجھا جائیگا کہ آگ میں جلانے کی شکتی ہے۔ اسکے برعکس آگ تو روشن ہو مگر جلا نہ سکے تو مانا جائیگا کہ منتر وغیرہ سے یہ شکتی نہیں ہی اسیطرح اپنے تینوں گنوں یعنی ستو رج اور تم سے چھپی ہوئی گیان روپ برہم کی مایا شکتی ہے۔ جو اپنے کاموں۔ گیانوں۔ اور طاقتوں سے صرف قیاس ہی نہیں کی جاتی۔ بلکہ تینوں نے دیکھی ہے۔ یہ شویتا شونتر اپنشد کا منتر ہے۔ یوگ واسشٹ میں بھی ذات دوامی و غیر محدود بے دوئی برہم کو اسیطرح شکتی والا بنایا ہے۔ چنانچہ ذیل میں یوگ واسشٹ کے شلوک نقل کرتے ہیں ؎

۱۵۔ مایا شکتی جب جو صورت اختیار کرتی ہے اُسی صورت کا بہ کاش ہوتا ہے۔ اے رام برہم کی چیت شکتی اجسام میں پائی جاتی ہے ؎

۱۶۔ حرکت کی شکتی ہوا میں سکون و مضبوطی کی شکتی پتھر میں مائع ہونے کی شکتی پانی میں۔ جلانے کی شکتی آگ میں ہے ؎

۱۷۔ خلا کی شکتی آکاش میں۔ ناش کی شکتی ناش وان چیزوں میں غرض جیسے انڈے میں سانپ ہوتا ہے اسیطرح برہم میں جگت ہے ؎

۱۸۔ جسطرح پھل پتے ٹہنی پھول شاخ تنے اور جڑ والا درخت بیج میں ہوتا ہے اسیطرح یہ جگت برہم میں ہے ؎

۱۹۔ زمان و مکان کی گوناگونی سے کہیں کچھ اور کبھی اُس سے یہ شکتیاں اسطرح نمایاں ہوتی ہیں جسطرح زمین میں سے دھان کے پودے نکلتے ہیں ؎

۲۰۔ اے رام یہی سرو دیا پک آتما جو ہستی ذات موجود و غیر محدود ہے من کرنے سے جب من کی شکتی دھارن کرتا ہے تو من کہلاتا ہے ؎

۲۱۔ اوّل من۔ پھر من کے سنکلپ کے مطابق بندھن موکش کی نظر۔ پھر شکتی

رچنا جسے لوگوں کا نام دیا جاتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ سب کا قیام اسطرح سچا سا ہو گیا ہے جسطرح بچے کے ذہن میں کہانی ہو جاتی ہے ؛

ان شلوکوں کے الفاظ کی تشریح ضروری نہیں۔ مطلب صرف اتنا ہے کہ برہم میں مایا کی اننت شکتیاں ہیں۔ جو صورت وہ اختیار کرتی ہے وہی نقشۂ خواب کی طرح نظر آنے لگتی ہے۔ مثلاً گیان شکتی انسان ہیں۔ حرکت ہوائیں وغیرہ وغیرہ۔ یہ شکتیاں برہم میں اسطرح مخفی و مضمر رہتی ہیں جسطرح انڈے میں بچہ یا بیج میں درخت۔ اور وقت پر اسطرح ظاہر ہوتی ہیں جیسے زمین میں سے دھان کا کھیت۔ من شکتی یعنی توہم یا سنکلپ کرنے کی شکتی سے من پیدا ہوتا ہے۔ من بندھ موکش کا سنکلپ کرتا ہے۔ اس سنکلپ کا نتیجہ دکھ سُکھ ہو گئے کے ذریعہ لوک پیدا ہو جاتے ہیں۔ یہ مایا کا کارخانہ نقشۂ خواب یا مداری کے تماشے کیطرح ہے تو جھوٹا۔ مگر اسطرح سچا سا نظر آرہا ہے جیسے بچہ کہانے کے واقعات کو سچا سمجھتا ہے حالانکہ وہ بالکل جھوٹے اور بے سرو پا ہوتے ہیں۔ چنانچہ کہانی بیان کرتے ہیں

۲۲۔ بچے کی تفریح کے لئے دایہ لطیف کہانی کہتی ہے کہ اے عزیز کسی جگہ تین مبارک راج کنور تھے ؛

۲۳۔ ان میں سے دو تو پیدا ہی نہیں ہوئے تھے اور ایک حمل میں ہی نہیں آیا تھا۔ وہ دھرم کے ساتھ نہایت اسنت نگر میں رہتے تھے ؛

۲۴۔ اپنے اسنت نگر سے نکل کر اُن نیک ارادہ راج کنوروں نے آکاش میں جاتے ہوئے پھلوں سے لدے ہوئے درخت دیکھے ؛

۲۵۔ اے عزیز وہ تینوں اب بھی شہر مستقبل میں آرام سے رہتے اور ہمیشہ شکار کھیلا کرتے

۲۶۔ اے رامچندر جی یہ بچوں کی کہانی دایہ کے منہ سے سُنکر اس بچے کو نہ بچار کرنے والی عقل سے یقین ہو گیا کہ ایسا ہی ہوا ہو گا ؛

۲۷- اسیطرح جن لوگوں میں بچار کرنے کی طاقت نہیں ہے اُنکے لیئے بچے کی کہانی کی طرح یہ جگت رچنا سچی ہو گئی ہے ٭

۲۸- اسطرح کی کہانیوں سے مایا شکتی کا پھیلاؤ وسسٹ جی نے بیان کیا ہے۔ اسی مایا شکتی کو اب ہم لیتے ہیں ٭

کہانی بالکل ناممکن اور بے سروپا ہے مگر بچے میں چونکہ سوچ بچار کی طاقت نہیں۔ وہ اسے سنکر وہ سب باتوں کو سچا مانتا ہے۔ اسیطرح یہ جگت رچنا بالکل مداری کا کھیل اور جھوٹا نظارہ ہے۔ کہاں رائی کا سا دانہ بیج اور کہاں شاندار پیپل کا پیدا ہونا۔ کہاں قطرۂ آب اور کہاں اسکا پرندہ چرندہ درندہ یا انسان کی صورت کا اختیار کرنا۔ ایک بات بھی تو قرین قیاس نہیں۔ مگر جن میں بچار کی طاقت نہیں وہ اسے سچا سمجھ رہے ہیں۔ یہ مایا ہے۔ یوگ واسسٹ میں اسکا بیان شرح و بسط کے ساتھ [illegible] ہم اس کی [illegible] تشریح کرتے ہیں

دوسری فصل۔ مایا انرو چنیہ ہے

پہلی فصل میں یہ دکھایا گیا ہے کہ گیان سروپ برہم کی شکتی ہے۔ اس فصل میں یہ دکھاتے ہیں کہ مایا انرو چنیہ یا ناقابل بیان ہے ٭

۲۹- شکتی اپنے کارج اور آشرے سے علیحدہ چیز ہوتی ہے۔ مثلاً آواز شنکر اور انگارے دیکھ کر آگ کی شکتی کا قیاس ہوتا ہے ٭

۳۰- گول اور پھولے ہوئے پیٹ والا گھڑا اسکا کارج ہے۔ اور آشرے مٹی ہیں۔ آواز وغیرہ پانچ خاصے ہیں۔ شکتی ان دونوں سے جدا چیز ہے ٭

۳۱ - شکتی میں نہ گول پھولا ہوا پیٹ ہوتا ہے نہ آواز وغیرہ پانچ خاصے انمیں
پیچ میں نہیں آتی - انروچنیہ ہے ؛

کاریہ وہ ہے جو شکتی سے پیدا ہو مثلاً آگ جلتی ہو اور اس میں سے بھک بھک آواز نکلے - یا مٹی سے گھڑا پیدا ہو - آشرے وہ محل ہے جس میں شکتی رہتی ہے - مثلاً آگ کا آشرے انگارے ہیں - گھڑے پیدا کرنے کی شکتی کا آشرے مٹی ہے - آچاریہ کہتے ہیں کہ شکتی کاریہ اور آشرے دونوں سے علیحدہ چیز ہوتی ہے - مگر انہیں دونوں سے قیاس کیا جاتا ہے کہ شکتی ہے - مثلاً بھک بھک کا شور شغب اور انگارے دیکھ آگ کی جلانے والی شکتی کا قیاس ہوتا ہے - اور گھڑا اور مٹی دیکھ کر جس میں شبد سپرش وغیرہ پانچ خاصے پرتھوی کے ہیں برتن بنانے والی شکتی کا - مگر کیا تماشہ ہے کہ نہ تو بھک بھک کاریہ اور انگاروں کو شکتی کہا جا سکتا ہے - نہ گھڑے اور مٹی کو - پھر یہ شکتی کیا ہے - محض ناقابل ذکر شے - اسی لئے ناقابل بیان یا انروچنیہ ہے - اسی کی توضیح و تشریح کرتے ہیں ؛

۳۲ - کاریہ کے پیدا کرنے سے پیشتر شکتی مٹی میں مضمر تھی - مگر کمہار
وغیرہ کی مدد پا کر تبدیلی صورت کو پہنچتی ہے ؛

۳۳ - گول صورت کو - لمس وغیرہ کو - اور مٹی کو - غرض سب کو ایک
کر کے بچار نہ کرنے والے آدمی گھڑے کا نام دے دیتے ہیں ؛

۳۴ - کمہار کے عمل سے پیشتر جتنا حصہ ہے اُسے کوئی گھڑا نہیں
کہتا - مگر عمل کے بعد جہاں اس میں گول اور پھولا ہوا پیدا
ہوا - اسی وقت گھڑا نام رکھ لیا جاتا ہے ؛

۳۵ - یہ گھڑا مٹی سے اس لئے علیحدہ چیز نہیں کہ مٹی سے علیحدہ

نظر نہیں آسکتا۔ نہ مٹی سے اسکی یکتائی مانی جاسکتی ہے کیونکہ جب مٹی پنڈ کی صورت میں تھی تو نظر نہیں آتا تھا ؂

۳۶۔ اس لئے انرو چنیہ ہے شکتی والا ہونے سے شکتی کا کارج ہے۔ غیر مشہود حالت میں اسکا نام شکتی تھا مشہود حالت میں اب گھڑا ہے ؂

کارج یعنی گھڑے کے پیدا کرنے سے پیشتر پیدا کرنے کی شکتی مٹی میں مضمر یعنی چھپی ہوئی تھی نہ کہ ظاہر۔ کمہار اس کے اوزار اور پانی کی مدد پاکر تبدیلی صورت کے ساتھ نمایاں ہوتی ہے۔ تو کیا شکتی گھڑا بن گئی ہے۔ سنو جو آدمی بچار نہیں کرتے وہ گول صورت مٹی کے خاصیتوں بو آواز وغیرہ کو۔ اور مٹی تینوں کو ملا کر گھڑے کا نام دیدیتے ہیں۔ مٹی کی جو صورت کمہار کے ہاتھ ڈالنے اور اوزاروں کے استعمال کرنے سے پیشتر تھی اُسے کوئی گھڑا نہیں کہتا تھا۔ مگر استعمال کے بعد جہاں گول اور پھولی ہوئی صورت نمایاں ہوئی تو اُسے سب گھڑا کہنے لگتے ہیں۔ یہ گھڑا مٹی سے علیحدہ اس لئے نہیں ہے کہ علیحدہ ہو تو نظر آئے۔ مگر نظر نہیں آتا۔ نہ مٹی اور اسے ایک مان سکتے ہیں۔ کیونکہ پہلے جب مٹی کھلی ہوئی اور گارے کی صورت میں تھی اسوقت یہ نہ تھا۔ مٹی سے اسکی یکتائی ہوتی تو اسوقت کیوں نظر نہ آتا۔ اس لئے محض ناقابل بیان چیز یعنی انرو چنیہ ہے۔ ہاں چونکہ اس میں شکتی ہے یعنی پیدا ہونے کی شکتی سے ظہور میں آیا ہے۔ اس لئے شکتی کا کارج ہے۔ جب تک ظہور میں نہیں آیا تھا اسوقت تک اسکا نام شکتی تھا۔ اب حالت ظہور میں گھڑا کہا جاتا ہے اسی کی اندرجال سے تشبیہ دیتے ہیں ؂

۳۷۔ اندرجالی آدمی یعنی مداری میں بھی پہلے مایا مضمر ہوتی ہے۔ پھر جھوٹی فوج وغیرہ کی صورت میں ظہور کو پہنچتی ہے ؂

۳۸۔ بدلی ہوئی صورت چونکہ مایا وی ہے۔ اس لئے جھوٹی ہے۔ لیکن اس

بکار کے آدھار کو شرتی سچا بتاتی ہے ۔

۳۹ - بکار چونکہ بانی سے بولا ہوا صرف نام ہے اس لئے اسمیں سچائی نہیں ہے ۔ لسن وغیرہ خواص والی صرف مٹی سچی ہے ۔

جسطرح گھڑا ظہور سے پہلے مٹی میں شکتی کی صورت میں مضمر تھا ۔ اسی طرح اندر جالی کے تماشہ کرنے والے میں اوّل مایا مضمر یا مخفی ہوتی ہے ۔ بعد میں جھوٹی گندھرو فوج کی صورت میں نمایاں ہوتی ہے اور سب کو نظر آتی ہے ۔ یہ مایا کی بدلی ہوئی صورت یا بکار یعنی فوج چونکہ مایاوی ہے اس لئے جھوٹی ہے ۔ لیکن جس آدھار یا ادھشٹھان میں یہ جھوٹا نظارہ ہو رہا ہے وہ سچا ہے ۔ چنانچہ چھاندوگیہ اُپنشد میں اُدالک نے شویتکیتو کو گیان اُپدیش دیتے وقت کہا ہے کہ بانی ہے سہارا جس کا ایسا بکار صرف نام یعنی کہنے کا ہے ۔ سچی تو مٹی ہی ہے ۔ مطلب یہ ہے کہ گھڑا کوزہ صراحی وغیرہ مٹی کے تمام کاریج ہیں کیا ۔ صرف کہنے کے جھوٹے نام اور کچھ نہیں ۔ سچی چیز ایک مٹی ہے جسمیں بو آواز وغیرہ کے خاصے ہیں ۔ اگلے شلوکوں میں اسی شرتی کے معنی کھولے ہیں ۔

۴۰ - مشہود غیر مشہود اور انکے آدھار میں پہلے دونوں میں تو وقت کے لحاظ سے ترتیب پائی جاتی ہے ۔ مگر تیسرا دونوں میں ساری رہتا ہے ۔

۴۱ - مشہود بے حقیقت ونمودی ہے اور اسے پیدائش و فنا ہے ۔ پیدا ہوتا ہے تو بانی اسکا خاص نام رکھ لیتی ہے ۔

۴۲ - نہیں رہتا تو بھی لوگوں کے منہ میں اسکا نام رہ جاتا ہے ۔ پیش چونکہ اُس کا اظہار نام سے ہوتا ہے اسلئے گویا نام ہی اسکا سروپ ہے ۔

۴۳ - بے حقیقت ۔ فانی ۔ اور بانی ہے سہارا جسکا ایسا نام ہونے کی وجہ سے مشہود مٹی کی طرح سچا کبھی نہیں ہو سکتا ۔

۴۴ - مٹی چونکہ وقت ظہور اور اسکے پہلے اور پیچھے ایک روپ باحقیقت - اور غیر فانی رہتی ہے - اس لیے سچی ہے ۔

چیزیں تین ہیں یعنی خود مٹی - اسمیں غیر مشہود مضمر گھڑا - اور بعد میں مشہود یعنی ظاہر شدہ گھڑا۔ مشہود و غیر مشہود گھڑے میں وقت کے لحاظ سے ترتیب ہے - یعنی جب گھڑا غیر مشہود یا شکتی کی حالت میں ہے اسوقت حالت مشہود نہیں ہے - اور اسکے برعکس - مگر تیسری شے مٹی دونوں حالتوں میں ایک سی رہتی ہے نتیجہ یہ ہے کہ مشہود و غیر مشہود چونکہ کبھی ہیں اور کبھی نہیں اسلیے حقیقت سے خالی ہیں - انکی بود نقشہ خواب کی طرح محض نمودی ہے - اور انہیں جھوٹی چیزوں کی مانند پیدائش و فنا ہے - پس گھڑا جب پیدا ہوتا ہے تو بانی اسکا نام رکھ لیتی ہے اور جب فنا ہو جاتا ہے تو بس یہی نام رہ جاتا ہے - اس لیے گھڑا نام ماتر یا محض نام ہی نام ہے اور کچھ نہیں - اس لیے یہ بے حقیقت وغیرہ ہونے سے سچا کبھی نہیں ہو سکتا - ہاں مٹی چونکہ گھڑے کے ظہور سے پہلے - ظہور کے وقت - اور ظہور کے بعد بھی رہتی ہے - ایک روپ ہے - باحقیقت ہے - اور گھڑے کے بخلاف غیر فانی ہے - اس لیے سچی ہے - اس پر اعتراض اٹھاتے ہیں ۔

۴۵ - پس کو مشہود بیکار - اور گھڑے کے نام رکھتے ہیں اگر وہ جھوٹا ہے تو مٹی کے گیان سے رفع کیوں نہیں ہو جاتا ۔

۴۶ - اسکا جواب ہے کہ جب تمہارا اس میں سے یہ خیال نکل گیا کہ سچا ہے تو رفع تو وہ خود بخود ہو گیا - یہی رفع ہونے کے معنی ہیں نہ کہ نظر نہ آنا ۔

۴۷ - مثلاً پانی میں جو آدمی کا الٹا عکس نظر آتا ہے اسے کنارے پر کھڑے ہوئے آدمی کیطرح کوئی کبھی سچا تو نہیں سمجھتا ۔

۴۸ - ویدانت میں اسیطرح کے گیان کو پرمارتھ مانا جاتا ہے - پس اسنے شو

کیونکہ مٹی کا روپ نہیں چھوڑا اس لیئے گھڑا مٹی کا وِوَرت ہے ❊
معترض کہتا ہے کہ جب گھڑے کو تم متھیا کہتے ہو تو مٹی کے گیان ہونے پر یہ جھوٹا گھڑا اسیطرح رفع ہو جانا چاہیے جیسے رسی کے گیان ہو جانے پر جھوٹا سانپ رفع ہو جاتا ہے - آچاریہ جواب دیتے ہیں کہ بھائی جب تم نے مٹی کے اعتبار سے گھڑے کو جھوٹا مان لیا تو رفع تو وہ خود بخود ہو گیا - اسی رفع ہونیکو گیان کا نام دیا جاتا ہے - نہ یہ کہ جڑ مول سے ہی گھڑا نظر آنا بند ہو جائے - اسی کی پانی میں آدمی کے عکس سے توضیح کرتے ہیں کہ اسے کوئی سچا نہیں مانتا - ویدانت میں پرمارتھ یعنی گیان ہونے کے بس یہی معنی بھی لئے جاتے ہیں کہ جگت جھوٹا مان لیا جائے - اس تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ چونکہ مٹی گھڑے میں برابر نظر آتی رہتی ہے - دفع یا رفع نہیں ہو جاتی - اس لئے گھڑا مٹی کا وِوَرت ٹھہرتا ہے - اسی وِوَرت کو آرمبھ اور پرنیام واد سے تمیز کرتے ہیں ❊

۴۹ - پرنیام میں چیز اپنا پہلا روپ چھوڑ دیتی ہے جیسے دہی دودھ کا - مگر گھڑے اور کنڈل میں مٹی اور سونا اپنا پہلا روپ نہیں چھوڑتے ❊

۵۰ - اگر کہو کہ گھڑا پھوٹ جائے تو مٹی تو نہیں ہو جاتا - تو اسکا جواب ہے کہ پسے ہوئے ٹھیکرے مٹی نہیں تو اور کیا ہیں - سونے کا روپ تو صاف ظاہر ہی ہے ❊

۵۱ - دودھ وغیرہ میں پرنیام مان لو - کیونکہ دہی پھر دودھ نہیں ہو سکتا - مگر اس سے مٹی وغیرہ کی تمثیل میں کوئی نقص عاید حال نہیں ہوتا ❊

۵۲ - آرمبھ ماننے میں کاریہ میں مٹی دُگنی ماننی پڑتی ہے کیونکہ لمس وغیرہ خاصے کارن میں الگ اور کاریہ میں الگ مانے جاتے ہیں ❊

وِوَرت میں چیز اپنا سروپ نہیں چھوڑتی بلکہ کاریہ میں برابر نمایاں رہتی ہے - جیسے

گھڑے میں مٹی اور کنڈل میں سونا۔ پرنیام میں چھوڑ دیتی ہے۔ جیسے دودھ دہی بن گیا تو پھر دودھ روپ سے نمایاں نہیں ہوتا۔ یہ وِورت اور پرنیام کا فرق ہے اسپر کہو کہ گھڑا پھوٹ کر مٹی تو نہیں بن جاتا اس لئے مٹی کا وِورت کیونکر ہو سکتا ہے تو غلط ہے۔ کیونکہ ٹھیکروں کو پیس لو تو مٹی ہی رہ جاتی ہے۔ اور کنڈل کو توڑو تو سونا صاف ہے ہی۔ ہاں دودھ کی مثال محض پرنیام کی ہے کہ پرنیام پاکر دہی بن گیا تو پھر اسکا پھر دودھ ہونا ناممکن ہے۔ مگر ہم نے جو وِورت کی مثالوں میں مٹی اور سونا لیا ہے انکی توضیح وِورت سے بخوبی ہوجاتی ہے۔ کوئی نقص عاید حال نہیں ہوتا۔ رہا آرمبھ اُس میں چونکہ کارن یعنی مٹی کے پرمانو اور کاریہ یعنی گھڑے جدا جدا چیزیں ہیں۔ اور دونوں کے خاصے بھی علیحدہ علیحدہ مانے جاتے ہیں۔ اس لئے اس کو نہیں لیا جا سکتا۔

تیسری فصل کاریہ سے کارن پر پہنچنا

اوپر چھاندوگیہ اُپنشد کی اُس شرتی کی توضیح کی گئی کہ "بانی ہے سہارا جس کا ایسا بکار صرف نام ہے۔ سچی چیز مٹی ہے" مطلب یہ ہے کہ مٹی کو جو کہا جاتا ہے کہ گھڑا بن گئی۔ صراحی بن گئی۔ یہ بکار یا بننا صرف کہنے کی بات ہے۔ مٹی وہی پہلی سچ مٹی ہے۔ اس میں کوئی بکار یا تبدیلی نہیں ہوئی ہے۔ اسیطرح شرتی نے سونے اور لوہے کی مثالیں دی ہیں۔ ان سب سے یہ بات ثابت ہوتی ہے۔ کہ جسے کاریہ کہا جاتا ہے وہ حقیقت میں کارن ہی ہے۔ رہی تبدیلی صورت وہ صرف کہنے کی بات یعنی متھیا ہے۔ اسی طرح کاریہ جگت سے اسکے کارن برہم پر پہنچو۔ اسی مضمون کو اس فصل میں کھولا جائیگا۔

۵۳ - اُدّالک نے شویت کیتو کو مٹی سونے اور لوہے کی تین مثالوں سے سمجھایا

ہے کہ اسیطرح تمام چیزوں میں جان لو کہ کارج متھیا ہوا کرتا ہے ؛

۵۴ - نیز یہ بھی سمجھایا ہے کہ کارن کے گیان سے اسکے سب کارج جان لئے جاتے

ہیں ۔ اس پر اگر کہو کہ ست کارن کے جاننے سے متھیا کارج کا گیان کیسے

ہو سکتا ہے ؛

۵۵ - تو جواب ہے کہ مٹی کے ساتھ بکار کو دیا گیا ہے لوگ کارج کا نام دیتے ہیں ۔

یہاں مٹی کا حصہ سچی شے ہے ۔ اسی کا گیان کارن کے گیان سے ہوتا ہے ؛

۵۶ - رہا متھیا حصہ اسکا جاننا لاحاصل ہے کیونکہ ضرورت نہیں ۔ پرشارتھ

حقیقت کے جاننے میں ہے نہ کہ متھیا حصے کے جاننے میں ؛

۵۷ - پس یہ جو کہا ہے کہ کارن کے جاننے سے کارج جان لیا جاتا ہے ۔

اس کے یہ معنی ہیں کہ مٹی کے جان لینے سے مٹی کا گیان ہو جاتا ہے ۔

اس میں تعجب کی کیا بات ہے ؛

۵۸ - یہ سچ ہے کہ کارجوں میں حقیقی شے کارن ہی ہوتا ہے ۔ گیانی کیلئے

اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں ۔ مگر اگیانی کو تعجب ہوتا ہے یہ ظاہر ہے

۵۹ - آرمبھ کے ماننے والے نیایک ۔ پرنیام کے ماننے والے اہل سانکھیہ

اور عوام الناس یہ سنکر حیران رہ جاتے ہیں کہ ایک کے جاننے سے

سب کچھ جان لیا جاتا ہے ؛

جیسے اوپر بتایا گیا اُسیطرح اُدّالک نے شویت کیتو کو مٹی سونے اور لوہے کی تین مثالوں سے یہ سمجھایا ہے کہ کارن تو سچی شے ہوتی ہے اور کارج متھیا ۔ جب کارن جان لیا تو اس کے سب کارج بھی جان لئے جاتے ہیں ۔ مثلاً مٹی کو جان لیا تو گھڑے کوزے صراحی وغیرہ سب کو جان لیا جاتا ہے کہ مٹی ہی ہیں ۔ اور

کچھ نہیں۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ کارن حقیقی شے ہے اور کاریج متھیا ہے۔ سچے کارن گیان سے متھیا کاریہ کا گیان بھلا کیونکر ممکن ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ دنیا کے لوگ جسے کاریج مثلاً گھڑے کا نام دیتے ہیں اسمیں دو چیزیں شامل ہیں۔ سچی مٹی اور جھوٹا بکار یعنی گھڑے کی صورت میں جھوٹی تبدیلی۔ کارن جاننے میں اسی مٹی کا گیان ہوتا ہے۔ رہا متھیا حصہ یعنی بکار اسکو جان کر کیا لینا ہے۔ کیونکہ پرشارتھ حقیقت کے جاننے میں ہے نہ کہ متھیا کے جاننے میں۔ پس شرتی نے جو یہ کہا ہے کہ کارن کے جاننے سے اسکا تمام کاریج جان لئے جاتے ہیں۔ اسکے یہ معنی ہیں کہ کارن مٹی کے جاننے سے گیان اُس مٹی کا ہی ہوتا ہے۔ اس میں تعجب کی کیا بات ہے۔ گیانی جانتا ہے کہ تمام کاریجوں میں حقیقی شے صرف کارن ہے اسلئے اسے تعجب نہیں ہوتا۔ رہے اگیانی انہیں بے شک تعجب ہوگا کہ ایک کے جاننے سے سب کچھ کیونکر جان لیا جاتا ہے انہیں اگیانیوں میں اہل سائنس و دنیا کے اور عوام الناس داخل ہیں۔ یہ بتا کر اب اس تعلیم کی غرض کھولتے ہیں ✤

٦٠- شرتی نے جو ایک کے گیان سے سب کا گیان بتایا ہے اُسکی غرض وحدت بے دوئی پہنچانا ہے۔ نہ کہ کثرت کا سمجھانا ✤

٦١- جسطرح ایک مٹی کے جان لینے سے مٹی کے سب کاریج جان لئے جاتے ہیں کہ مٹی ہی ہیں اور کچھ نہیں۔ اسیطرح ایک برہم کے جان لینے سے یہ جانا جاتا ہے کہ تمام جگت برہم روپ ہے ✤

٦٢- برہم سچدانند ہے اور جگت محض نام و صورت ۔ تاپنیہ اپنشد میں برہم کو سچدانند ہی بتایا ہے ✤

٦٣- اُدالک نے چھاندوگیہ میں برہم کو ست روپ کہا ہے۔ اُتریہ اپنشد میں پرگیان نام دیا ہے۔ اور سنت کمار نے چھاندوگیہ میں آنند روپ

کہا ہے۔ اسیطرح اور جگہ سمجھ لو ٭

شرتی نے جو یہ تعلیم دی ہے کہ ایک کارن کے جاننے سے اسکے تمام کارج جان لئے جاتے ہیں۔ اس کی غرض یہ ہے کہ آدمی ایک ذات بے دوئی پر پہنچے کیونکہ کثرت میں نہ اٹکا رہے۔ پس جسطرح ایک مٹی کے جان لینے سے اسکے تمام کارجوں کی نسبت یہ علم ہو جاتا ہے کہ سب مٹی ہی ہیں۔ اسیطرح ایک گیان روپ برہم کے جان لینے سے یہ علم ہو جاتا ہے کہ عالم کثرت تمام برہم روپ ہے۔ وجہ یہ کہ جگت صرف نام و صورت کا مجموعہ ہے جو نقشہ خواب کیطرح متھیا ہے۔ مگر ہر نام و صورت کے مجموعے میں جسے چیز کہتے ہیں برہم اوگت یعنی ویاپک ہے۔ اسلئے مٹی کیطرح برہم تو حقیقی شئے ہے اور سب چیزیں جھوٹی ہیں۔ اسی ایک برہم کی مختلف اُپنشدوں میں مختلف نام رکھے گئے ہیں مثلاً سچدانند۔ ست پرگیان آنند۔ وغیرہ جس طرح اپنی مایا شکتی سے یہ ایک برہم عالم کثرت ہو کر جلوہ گر ہوتا ہے اسکی توضیح کرنے میں

۶۴ شرتی کہتی ہے کہ برہم نے تمام صورتوں کو سوچا اور انکے نام رکھے کہ میں ان صورتوں اور ناموں کو ظہور میں لاؤں ٭

۶۵ برہم کی یہ اوپادی کثرت نام جمالی نا قابل فکر مایا شکتی ہے۔ جو سرشٹی سے پہلے غیر مشہود تھی اور اب وہ صورتوں میں مشہود ہے ٭

۶۶ یہ بیزنگار برہم میں رہتی ہے۔ اور طرح طرح سے بکار کو پہنچتی ہے۔ چنانچہ شرتی ہے کہ مایا کو پرکرتی جانو اور مایا والے کو مہیشور ٭

اوپر جو بتایا کہ جگت صورت و نام کا مجموعہ ہے اسی کی سند میں آچاریہ شرتی دیتے ہیں۔ کہ سرشٹی کے وقت برہم نے صورتیں تصور کیں اور ان کے نام رکھے کہ میں ان صورت و نام کے مجموعوں کو نقشہ خواب کیطرح ظہور میں لاؤں۔ جس شکتی سے یہ ظہور ہوتا ہے وہ مایا ہے جو سرشٹی سے پہلے غیر مشہود حالت

میں رہتی ہے جیسے شکتی ہوتی ہے ۔ اور سرشٹی کے وقت وہ صورت قوی یعنی صورت و نام کے ظہور میں نقشۂ خواب کی طرح مشہود ہوتی ہے ۔ برہم بے بکار یعنی ذات غیر متبدل ہے ۔ بکار تمام مایا میں ہوتے ہیں ۔ چنانچہ شرتی ہے کہ مایا کو پیدا کرتی یعنی پیدا کرنے والی شکتی سمجھو اور جس میں یہ شکتی رہتی ہے ۔ [illegible]

عام ظہور بتلا کر اب خاص ظہور لیتے ہیں ۔

۶۷ - پہلا بکار آکاش ہے ۔ ہستی بھاتی پریہ تینوں ہیں ۔ اور جگہ دینا اسکا روپ ہے جو مقیّد ہے ۔ نہ کہ پہلے تینوں ۔

۶۸ - یہ نہ ظہور سے پہلے ہے نہ ناش ہو جانے پر بعد میں رہتا ہے پس جو شئے آغاز و انجام میں نہیں وہ وسط میں بھی نہیں ہی ہے ۔

۶۹ - کرشن بھگوان نے ارجن سے کہا ہے کہ بھوت یعنی جڑ چیتن چیزیں آغاز و انجام میں غیر مشہود ہیں اور صرف وسط میں مشہود ہیں ان میں سوچ کیا کرنا ۔

سرشٹی کے وقت مایا جس پہلے بکار یا تبدیلی کو پہنچتی ہے وہ آکاش ہے اسمیں آتما کے تین گن ست چت اور آنند بھی ہوتے ہیں ۔ اور اپنے دو گن یعنی نام اور روپ بھی ۔ نام آکاش ہے اور روپ جگہ دینا ۔ ان میں سے پہلے تین سچے ہیں اور باقی دو جھوٹے ۔ جھوٹے اس لئے کہ نام اور روپ یعنی جگہ دینا اسوقت نہیں تھے جب آکاش پیدا نہ ہوا تھا ۔ اور اسوقت نہیں رہیں گے جب پرلے میں آکاش نہیں رہیگا ۔ صرف بیچ میں نقشۂ خواب کی طرح ہیں ۔ ظاہر ہے کہ جو آغاز و انجام میں نہیں وہ بیچ میں ست کیونکر ہو سکتا ہے ۔ پس آکاش کے نام اور روپ دونوں مقیّد ہیں اسی کی گیتا کے شلوک سے توضیح کرتے ہیں ۔ اب آکاش میں ست چت اور آنند تینوں کو لیجے ۔

۵۰ - جیسے مٹی اپنے کارجوں میں ویاپک ہے - اسطرح یہ تینوں روپ
یعنی ست چت آنند سب چیزوں میں ہیں - بے آکاش اپنے آتما میں
انکی انوبھو بہم پہنچاوے ⁂

۵۱ - آکاش کا خاصہ جگہ دینا یاد سے فراموش کردے تو انوبھو کس کا رہیگا -
اگر کہو کہ شونیہ یا عدم کا تو یہی سہی - مگر انوبھو بہم پہنچاوے ⁂

۵۲ - یہی انوبھو ست روپ ہے - اور چونکہ اُداسین پنے کی حالت ہے -
اس لئے سکھ ہے - کیونکہ جو موافقت و ناموافقت سے مبرا ہووے وہ
رنج آنند یا اپنا سکھ ہی ہوتا ہے ⁂

۵۳ - موافقت سے خوشی ہوتی ہے اور ناموافقت سے تکلیف - دونوں
نہ ہوں تو ظاہر ہے کہ صرف اپنا آنند رہ جائیگا نہ کہ اپنا دکھ ⁂

۵۴ - اپنا آنند ثابت و قایم ہو جاتا ہے - تو چھن بھر یعنی لمحہ بھر میں خوشی
و رنج جاتے رہتے ہیں - کیا وجہ کہ من چھنک ہے - اسلیئے یہ دونوں
بھی چھنک ہی ہیں ⁂

جیسے مٹی اپنے تمام کارجوں یعنی گھڑوں کونڈوں وغیرہ میں دیکھی جاتی ہے - اسیطرح ست چت اور آنند تینوں سب چیزوں میں ملتے ہیں - اس پر معترض پوچھتا ہے کہ تم نے یہ کیونکر جانا - اسکا جواب یہ ہے کہ آکاش کے خیال کو تو بھلا دو اور اپنے آتما میں انوبھو کرنا شروع کرو - آکاش کو جس کا خاصہ جگہ دینا ہے بالکل فراموش کردیں تو بھلا انوبھو کیا ہوگا - ظاہر ہے کہ آکاش نہ رہا تو اسکے اندر کی کوئی شے بھی نہ رہیگی - اس لئے معترض جواب دیتا ہے کہ شونیہ یعنی عدم محض رہ جائیگا - مگر یہ غلطی ہے - کیونکہ اس شونیہ کا بھی تو انوبھو ہوتا ہے - پس شونیہ کہاں رہا انوبھو یا چت باقی رہا - یہ چت ہی ست ہے کیونکہ است ہو تو انوبھو کیسا - پھر یہ ست روپ

چت ہی اُداسین رہنے کی حالت ہے جیسے اوپر نج آنند یعنی اپنا سروپ آنند
ثابت کر آئے ہیں۔ یہاں اُسے پھر آنند ثابت کرنے کے لئے کہتے ہیں کہ خوشی
اور تکلیف کی حالتیں۔ جو موافق طبع و ناموافق طبع چیزوں سے پیدا ہوتی ہیں
نہ رہیں تو نج آنند ہی باقی رہیگا۔ اب اگر کہو کہ نج آنند کی طرح نج دکھ بھی کیوں
نہ باقی رہے۔ تو جواب ہے کہ دُکھ سُکھ دونوں ہی من کے دھرم ہیں اور من کی اور
برتیوں کی طرح دسب دم پیدا اور فنا ہوتے رہتے ہیں۔ نج آنند۔ برتی روپ سکھ نہیں ہے
بلکہ آنند یا پرم شانتی کی حالت ہے۔ جسکا اندازہ سشپتی اور سمادھی کی حالتوں سے
ہو سکتا ہے۔ اسطرح اب ہوسے آکاش کو سچدانند ثابت کرکے اب اور چیزوں میں بھی
اسی ست چت اور آنند کو دیکھتے ہیں ۞

۷۵- اسطرح آکاش میں ست چت اور آنند تینوں طے ہو گئے۔ تو ہوا سے
لگا کر جسم خاکی تک سب چیزوں میں یہی تینوں ہم پہنچاؤ ۞

۷۶- ہوا کے خاصے رفتار و لمس ہیں۔ آگ کے حرارت و روشنی۔ پانی کا
مائع پن۔ زمین کا سخت ہونا ۞

۷۷- جڑی بوٹیوں اور اناجوں کے بھی اسیطرح خاص خاصے ہیں۔ ہر ایک کا
مناسب حال خاصہ یا روپ ان سے بچا کرو ۞

۷۸- یہ نام و روپ والی چیزیں طرح طرح کی ہیں۔ مگر ست چت آنند سب
میں ہیں۔ اس میں کسی کو جھگڑا نہیں ہے ۞

۷۹- دونوں نام اور روپ بے حقیقت اور پیدائش و فنا والے ہیں۔ انکو
عقل سالم سے یوں دیکھو۔ جیسے سمندر میں حباب ہوتے ہیں ۞

۸۰- اس سچدانند پر ان برہم کے گیان ہونے سے یہ نام اور روپ خود
بخود حقیر ہو کر اڑ جایا کرتے ہیں ۞

آکاش کے بعد لطیف شے ہوا ہے۔ اُس سے لیکر جسم خاکی تک جو بہت کثیف چیز ہے۔ سب میں ست چت اور آنند کا اسیطرح انوبھو ہم پہنچاؤ جسطرح آکاش میں اوپر بتایا یعنی ہوا۔ آگ۔ پانی۔ پرتھوی۔ نباتات وغیرہ میں اُن کے خاصے یا روپ بنظر غور دیکھو اور انہیں اور ان چیزوں کے ناموں کو مٹا جاؤ۔ کثرت انہیں میں ہے۔ رہے سچدانند یعنی برہم کے تین روپ وہ سب میں یکساں ہیں۔ نام اور روپ چونکہ حقیقت سے خالی۔ پیدا ہونے اور مرنے والے۔ اور تبدیلی پذیر چیزیں ہیں اسلیے گیان سروپ برہم میں انہیں اسطرح دیکھا کرو جیسے بحر بے کنار میں حباب اُٹھیں اور مٹ جائیں۔ جتنا برہم کا گیان ہوتا جائیگا یہ جہت کے نقشہائے خواب نظر سے ہٹتے چلے جائینگے۔ یہاں تک کہ نہیں نظر آئینگے۔ اور تم اپنے آپ کو آنند کا سمندر محسوس کرنے لگوگے۔ جو جیون مکتی کی حالت ہے۔ چنانچہ دکھاتے ہیں:

۸۱۔ نام اور روپ کی جتنی تحقیر ہو اُتنا ہی برہم کو دیکھو۔ اور جتنا برہم کو دیکھتے جاؤ اُتنا ہی نام اور روپ کو چھوڑتے جاؤ:

۸۲۔ ابھیاس سے جب برہم گیان میں قیام نصیب ہوتا ہے۔ تو آدمی جیتے جی مکت ہو جاتا ہے اور جسم جوں توں قایم رہتا ہے:

۸۳۔ برہم کا ہی سوچنا۔ برہم کا ہی ذکر کرنا۔ برہم کا ہی ایک دوسرے کو سمجھانا بجھانا۔ غرض ایک برہم کا ہو رہنا۔ برہم ابھیاس کہلاتا ہے:

۸۴۔ دوئی کی واسنا چونکہ مدت مدید کی ہے۔ اس لیے عرصہ دراز تک بلاناغہ اور عزت و قدر کے ساتھ برہم ابھیاس کرنے سے ہی رفع ہوتی ہے:

جتنی دوئی کی نام و صورت والی چیزوں سے نظر ہٹاؤگے اتنی ہی برہم پر جمیگی اور جتنی برہم گیان میں ترقی ہوگی اُتنی ہی یہ نام و صورت والی چیزیں چھوٹتی چلی

جائینگی۔ اس ابھیاس سے جب گیان میں قیام ہو جاتا ہے۔ تو آدمی جیون مُکت ہو جاتا ہے۔ جسم خاکی بنا رہتا ہے مگر اس کا خیال ستانے نہیں پاتا کیونکہ پراربدھ کرم اُسے خود بھوگ پہنچاتے رہتے ہیں جسطرح یہ برہم ابھیاس کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ آدمی برہم کو ہی خود سوچے۔ دوسروں سے ذکر کرے۔ دو چار ملیں تو ایک دوسرے کو سمجھائیں غرض ایک برہم ہی سے سروکار رہے۔ اس ابھیاس میں تین باتیں مدنظر رکھو عرصے تک کرو۔ بلا ناغہ کرو۔ شردّھا اور بھگتی سے کرو۔ چونکہ دوئی کی واسنا عرصہ دراز سے جی میں بیٹھی ہوئی ہے۔ اس لئے عرصہ دراز کے ابھیاس سے ہی رفع ہوگی۔ پس گھبراؤ نہیں۔ ہولے ہولے برہم ابھیاس کئے جاؤ۔

چوتھی فصل بے دوئی برہم کا انوبھو

اوپر بتایا گیا کہ سچدانند روپ برہم ذات احد ہے۔ اور کثرت کا یہ لاانتہا کارخانہ اسی سے ظہور میں آیا ہے۔ سُننے والے کو سُنکر حیرت ہوتی ہے۔ کہ ایک میں یہ لاانتہا انیکتا یعنی کثرت کیسی۔ اس لئے مایا کے سمجھانے کے لئے آچاریہ خواب کی مثال لیتے ہیں۔

۸۵۔ ستی کی شکتی کی طرح برہم کی مایا شکتی لاتعداد متشابہ چیزوں کو پیدا کرتی ہے۔ یا نیند سے پیدا شدہ جیو کا خواب اسکی مثال سمجھو۔

۸۶۔ جیسے نیند کی شکتی جیو میں مشکل سے بننے والی چیزیں بنا دکھاتی ہے۔ ویسے ہی برہم میں رہنے والی مایا پیدائش قیام و فنا کے عمل کرتی ہے۔

۸۷۔ آدمی خواب میں آسمان میں اپنا اُڑنا۔ خود اپنا سر کاٹنا۔ دم بھر میں برسوں گزر جانے۔ اور مرے ہوئے عزیز و اقارب دیکھنا ہے۔

۸۸- یہاں ممکن و ناممکن کا کوئی قاعدہ نہیں رہتا۔ جو جو دیکھا جاتا ہے اُسی کو ممکن ماننا چلا جاتا ہے ؎

۸۹- جب نیند کی شکتی میں یہ مہمایا عظمت ہے۔ پھر مایا شکتی کی مہما کا خیال میں نہ آنا کون سا تعجب خیز امر ہے ؎

جیسے مٹی کی ایک شکتی سے لاانتہا برتن بنتے ہیں۔ اسیطرح برہم کی ایک مایا شکتی لاانتہا متفیا چیزوں کو رچتی ہے۔ یا نیند کی شکتی سے آدمی جسطرح کا ئنات خواب میں لاانتہا عجیب و غریب چیزیں دیکھتا ہے۔ وہ مثال یہاں حاضر حال ہے۔ جیسے نیند کی شکتی خواب کی دنیا میں آدمی کو عجیب و غریب چیزیں دکھاتی ہے اسیطرح برہم کی مایا شکتی جگت کی عجیب و غریب رچنا رچتی ہے جس میں سرشٹی استھتی پرلے سب شامل ہیں۔ دیکھو جب خواب میں آدمی عجیب باتیں دیکھتا ہے۔ مثلاً آسمان میں اڑنا وغیرہ۔ اور پھر تماشہ یہ کہ ممکن و ناممکن کا خیال تک نہیں آتا۔ اور جب جیو کی نیند کی شکتی میں یہ عظمت یا بڑائی ہے تو پھر مایا شکتی کی عظمت کا ناقابل فکر ہونا قابل ذکر ہونا کونسی تعجب کی بات ہے۔ اسی مثال کو اور واضح کرتے ہیں ؎

۹۰- جسطرح سوتے ہوئے آدمی میں نیند طرح طرح کے خواب پیدا کر دیتی ہے۔ اسیطرح مایا غیر متبدل برہم میں طرح طرح کے بکاروں یا تبدیلیوں کو متوہم کرتی ہے

۹۱- مثلاً خاک آب آتش باد آکاش کرے۔ لوک۔ جیو جڑ کے بکار۔ اور جیووں کے بدھیوں میں چیتن کا عکس ؎

۹۲- جڑ اور چیتن میں سچدانند روپ برہم تو یکساں ہے۔ ہاں نام و صورت علیحدہ علیحدہ اور مختلف ہیں ؎

۹۳- یہ نام و صورت برہم میں اسیطرح ہیں جسطرح کپڑے میں تصویریں ہوں۔ ان دونوں کے خیال چھوڑ دو تو اُسیطرح بہ یقین برہم رہ جائیگا

کہ میں سچدانند ہوں ۞

۹۴۔ جسطرح پانی میں جو اپنا اُلٹا عکس نظر آتا ہے اسکا خیال چھوڑ دیں تو کنارے پہ کھڑے ہوتے اپنے جسم میں یہ یقین ہوا کرتا ہے کہ میں ہوں ۞ بیند کے دوش سے جسطرح سوتے ہوئے آدمی کو طرح طرح کے جھوٹے خواب آتے ہیں اسیطرح ایاشکتی سے غیر متبدل برہم میں طرح طرح کے جھوٹے بکار یعنی بناوٹیاں متوہم ہوتی ہیں۔ مثلاً پانچ عناصر۔ لوک۔ جیو جڑ وغیرہ وغیرہ۔ ان میں ست چت آنند تین روپوں سے برہم تو یکساں ہے۔ ہاں جھوٹے نام اور جھوٹی صورتیں علیحدہ علیحدہ ہیں۔ یہ تصویریں ہیں اور برہم وہ آدھار۔ یا کپڑا ہے جس میں یہ تصویریں نظر آتی ہیں ان بدلتی ہوئی شکلوں کا خیال چھوڑ دو اور یہ یقین بہم پہنچاؤ کہ میں غیر متبدل سچدانند برہم ہوں۔ یہ اسیطرح جھوٹی ہیں جسطرح پانی میں عکس جھوٹا ہوتا ہے۔ جھوٹے عکس سے توجہ ہٹاؤ تو جسطرح سچے جسم میں یقین ہوتا ہے کہ میں ہوں۔ اسیطرح جھوٹے نام و صورت کا خیال چھوڑ دو تو سچے برہم کا یقین دل میں جمیگا اور تم انسان فانی کی بجائے سچدانند برہم ہو جاؤ گے۔ نام و صورت والی چیزوں کا جھوٹا ہونا اور مثال سے واضح کرتے ہیں

۹۵۔ دیکھو منوراج ہزار طرح رنگ بدلتا ہے۔ مگر ہمیشہ سب ہی تو اُس سے نظر ہٹاتے ہیں اسیطرح جھوٹے نام و صورت سے نظر ہٹانی چاہئیے ۞

۹۶۔ دمبدم یہ منوراج اور اور صورتیں اختیار کرتا ہے۔ مگر جو شئیں غائب ہو جاتی ہیں وہ پھر نظر نہیں آتیں۔ بعینہ یہی حال دنیا کی چیزوں کا ہے ۞

۹۷۔ طفلی جوانی میں نہیں رہتی۔ جوانی پیری میں نہیں رہتی۔ مرا ہوا باپ پھر نہیں آتا۔ گیا ہوا دن پھر نہیں لوٹتا ۞

۹۸۔ منوراج سے اس دم بھر میں ناش ہونے والے جگت کا فرق ہی کیا ہے۔ پس یہ نظر بھی آئے تو بھی اس میں سچے پن کا خیال چھوڑ دو ۞

۹۹ - دنیا سے نظر ہٹاؤ۔ اور برہم کا چنتن ہمیشہ کیا کرو۔ تمہارا دنیوی بیوہار بھی
اسیطرح ہوتا رہیگا جسطرح ناٹک میں تماشہ کرنے والوں کا مصنوعی بیوہار ہوتا ہے۔
منوراج یعنی شیخ چلی کے سے جھوٹے خیالات ہزار طرح اپنے رنگ بدلیں۔ مگر دانا آدمی ان میں پھنستے نہیں۔ بلکہ اُن سے نظر ہٹاتے ہیں۔ اسیطرح دنیا کے جھوٹے نقشوں میں تم بھی مت پھنسو بلکہ اُن سے نظر ہٹاؤ۔ ان کا حال بعینہ منوراج کے جھوٹے نقشوں کا سا ہے۔ جو صورت نظر سے غائب ہوئی وہ پھر سامنے نہیں آتی۔ مثلاً طفلی گزر گئی تو پھر جوانی میں اُسکی صورت نہیں دکھائی دیتی۔ جوانی پیری میں نہیں رہتی۔ وقت گزر کر اور آدمی مرکر پھر واپس نہیں آتا۔ یہی منوراج میں بھی ہوتا ہے۔ پس منوراج سے اس تبدیل وفانی دنیا سے بیرونی کا ذرہ بھر بھی فرق نہیں ہے۔ یہ نظر بھی آئے تو بھی اسے سچا نہ سمجھو۔ بلکہ نظر ہٹا کر صرف برہم کا دھیان کیا کرو۔ رہے تمہارے دنیوی کاروبار وہ ناٹک کے تماشہ کرنے والوں کے کاروبار کیطرح مصنوعی طور پر ہوتے رہینگے۔ جو تماشہ گر راجہ بنا ہوا ہے وہ کام تو سب راجہ کے کرتا ہے مگر سمجھتا ہے کہ نہ میں راجہ ہوں نہ یہ کام سچے ہیں۔ سچا ہوں تو خود میں سچا ہوں۔ اسیطرح دنیا کے بیوہار کو تم بھی جھوٹا سمجھو اور اپنے آپ کو سچا برہم۔ چنانچہ دکھاتے ہیں:

۱۰۰ - جسطرح پانی اوپر بہا کرے۔ نیچے بھاری سل اپنی جگہ قایم رہتی ہے اسیطرح
نام و صورت کی رو جاری رہا کرے۔ کوٹستھ برہم میں کچھ تبدیلی نہیں ہوتی۔

۱۰۱ - جسطرح آئینے میں گو مکانیت نہیں مگر تمام چیزوں کے ساتھ آکاش نظر آتا ہے۔
اسیطرح ست چت گھن روپ برہم میں جگت کے ساتھ آکاش نظر آ رہا ہے۔

۱۰۲ - جسطرح آئینے کو نہ دیکھیں تو اسکے اندر عکس کا دیکھنا نہیں بن سکتا۔ اسیطرح
سچدانند برہم کو نہ مانیں تو نام روپ محسوس کیونکر ہو سکتے ہیں۔

۱۰۳ - پہلے سچدانند برہم کو محسوس کرو اور بعد میں نام و صورت کو دیکھیں۔

اُبھرے نہ دوبے ۔

۱۰۴- اسطرح بے جگت سچدانند برہم ادویت آنند ٹھہرتا ہے۔ اسی میں سب لوگوں کو ہمیشہ شانتی نصیب ہو ۔

۱۰۵- برہمانند نامی کتاب میں یہ تیسرا باب تحریر ہوا۔ جگت کو مِتھیا سمجھنے سے آدمی ادویت آنند روپ ہوجاتا ہے ۔

دریا کی تہ پر بھاری سِل پڑی ہو تو پانی اسکے اوپر کتنا ہی کیوں نہ بہا کرے وہ جگہ سے جسطرح نہیں ہلتی۔ اسیطرح نام وصورتوں کی رو کتنی ہی کیوں نہ بہا کرے اس سے کوٹستھ نربکار برہم میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوسکتی۔ وہ ہمیشہ وہی سچدانند رہتا ہے۔ یہ جگت جو ست اور چت معلوم ہے یعنی سچدانند کے سوا سبھی لوہ نہ کچھ ہے نہ سما سکتا ہے۔ اسیطرح جھوٹا نظر آرہا ہے جسطرح آئینے میں گو مکانیت تو نہیں ہے مگر مکانیت والا آکاش اپنی تمام چیزوں کے ساتھ جھوٹے عکس کی صورت میں نظر آیا کرتا ہے۔ بھلا آئینہ نہ ہو تو بھی کہیں عکس پڑسکتا ہے۔ آئینے کے ہونے عکس ہے۔ آئینہ نہ ہو تو عکس کیسا ۔

اسیطرح برہم نہ ہو تو یہ نام وصورت کے جھوٹے نقشے کیونکر محسوس ہوسکتے ہیں پس اوّل سچدانند برہم کی تمیز بہم پہنچاؤ کہ اس میں نام وصورت کے نقشے جلوہ گر ہوتے ہیں پھر ان جھوٹے نقشوں سے نظر ہٹاؤ اور انھیں بدھی سے یعنی چشم تصور میں نہ آنے دو۔ اسطرح سچدانند برہم بے جگت رہ جائیگا۔ یہی ادویت آنند یعنی سرور موفور بے دوئی ہے۔ آچاریہ اپنی دیالتا اور کرپالتا سے سب مُوکش لوگوں کو دعا دیتے ہیں کہ اس بے دوئی آنند میں سب کا قیام ہو۔ اس حالت کے بہم پہنچانے کا طریق یہ ہے کہ جگت کو مِتھیا سمجھا کرو۔ یہ برہمانند کتاب کا تیسرا باب ختم ہوا ۔

باب چہاردہم

بدّیا آنند

پہلی فصل - چار طرح کا دُکھ ابھاو

تین بابوں میں برہم آنند کا بیان ہوا - اب آچاریہ وشے آنند کو لیتے ہیں جسکی دو قسمیں ہیں۔ بدّیا آنند اور خود وشے آنند - اول بدّیا آنند کا بیان دیتے ہیں - چونکہ اسکی تمہید خود اُٹھاتے ہیں اس لئے مجھے اور تمہیدی مضمون دینے کی ضرورت نہیں ہے ٭

۱ - یوگ سے - آتما کی تمیز یا ودیک سے - اور عالم دوئی کو جھوٹا جاننے سے جو شخص برہم آنند پر پہنچ گیا ہے - اُسکے لئے اب بدّیا آنند بیان کیا جاتا ہے ٭

۲ - بدّیا آنند اور وشے آنند بدّھی کی برتی روپ ہیں - اور دُکھ ابھاو روپ سے چار چار طرح کے ہیں ٭

۳ - وہ چار طرح کے خیالات یہ ہیں کہ دُکھ نہیں رہا - کامنائیں نہیں رہیں - کچھ کرنا نہیں رہا - کچھ پانا نہیں رہا ٭

پہلے باب میں یہ بتایا گیا کہ یوگ سے برہم آنند پر کیونکر پہنچتے ہیں - دوسرے میں یہ کہ آتما یعنی جڑ سے آتما کی تمیز کر کے اسی پد پر کیونکر پہنچتے ہیں - تیسرے میں یہ کہ جگت کو متھیا سمجھنے سے یہ درجہ کیونکر حاصل ہوتا ہے - جس شخص نے یہ باتیں سمجھ لی ہیں اس کے لئے اب بدّیا آنند بیان کیا جاتا ہے - دونوں بدّیا آنند اور وشے آنند بدّھی کی برتیاں یعنی کیفیات نفس ہیں - انہیں کو اس نظر سے دیکھو کہ ان میں دُکھ کا ابھاو ہو جاتا ہے یعنی

دکھ نہیں رہنا تو یہ چار طرح کی ہیں۔ وہ چار طرح کے خیالات یہ ہیں۔ کہ مجھے دکھ نہیں رہا کچھ خواہش نہیں رہی۔ کچھ کرنا نہیں رہا۔ کچھ حاصل کرنا نہیں رہا۔

دوسری فصل دکھ کا نہ رہنا

اوپر جو دکھ ابھاو چار طرح کا بتایا گیا ہے۔ اُن میں سے پہلی قسم یعنی دکھ کے نہ رہنے کو آچاریہ اب لیتے ہیں۔ اور اسکی توضیح کرتے ہیں۔

۴۔ دکھ دو طرح کا ہے۔ یہاں کا اور وہاں کا۔ یہاں کے دکھ کے رفع کرنے کی سبیل بر ہدارنیک کی اس شرتی میں دی ہوئی ہے۔

۵۔ جیو اگر آتما کو جانے کہ یہ میں ہوں۔ تو کیا چاہتا ہوا اور کس کے لئے چاہتا ہوا جسم کو جلائے۔

بتہ یا آنند سے چونکہ دکھ نہیں رہتا۔ اسلئے اوّل دکھ کی دو قسمیں بتاتے ہیں۔ ایک دکھ دنیا کے متعلق ہے۔ دوسرا عقبےٰ کے۔ دنیوی دکھ کے دور کرنیکی سبیل بر ہدارنیک کی شرتی میں دی ہوئی ہے۔ اس کی تشریح ایک گزشتہ باب میں دی جاچکی ہے۔ یہاں دنیوی دکھ کے نہ رہنے کے تعلق سے کرتے ہیں۔

۶۔ آتما کی دو قسمیں ہیں۔ جیو آتما اور پرماتما۔ تینوں جسموں کے ساتھ یکتائی متوہم کرنے سے جیو آتما بھوگتا بنتا ہے۔

۷۔ سچدانند پرماتما نام وصورت کے ساتھ یکتائی متوہم کرکے بھوگ بنتا ہے۔ تمیز ہونے پر بھوگتا اور بھوگ دونوں نہیں رہتے۔

۸۔ بھوگتا کے لئے بھوگ کی خواہش کرتا ہوا آدمی جسم کو جلاتا یا تکلیف پہنچاتا ہے یہ جلانا تینوں جسموں میں ہوا کرتا ہے نہ کہ آتما میں۔

Purn Jud. Hosinaw Kiey chief Kalianwa

۹ - خلطوں کی ناہمواری سے جو بیماریاں ہوتی ہیں وہ ستھول شریر کو تکلیف دیتی ہیں۔ کام کرودھ وغیرہ سوکشم شریر کو۔ اور دونوں کے بیج کارن شریر میں رہتے ہیں ٭

۱۰ - اور وید آنت میں جو طریق بتایا گیا۔ اس سے پرماتما کی تمیز ہو جاتی ہے تو سچے بھوگ کو نہ دیکھتا ہوا برہم گیانی جھوٹے بھوگ کی بھلا کیا خواہش کریگا ٭

۱۱ - اور شرح بالا طریق سے جیو آتما کی نسبت جب یہ یقین واثق ہو جاتا ہے کہ شدھ برہم ہے۔ تو بھوگتا کوئی رہتا نہیں۔ پس جسم کا جلاپا کہاں رہ سکتا ہے ٭

آتما دو قسم کے ہیں۔ جیو آتما جو اودیا کے تعلق سے اپنے آپ میں بھوگتا کا وہم کر رہا ہے۔ اور پرماتما جو مایا کے تعلق اپنے آپ میں جگت یا بھوگ ہونے کا وہم کر رہا ہے۔ تمیز یعنی گیان ہونے پر بھوگتا اور بھوگ دونوں کا وہم باطل جاتا رہتا ہے۔ اگیان کی حالت میں جلاپا یا تکلیف اسلیئے ہوتی تھی کہ بھوگتا کے واسطے بھوگ درکار تھے۔ مگر محض گیان سروپ ہونے کی وجہ سے یہ تکلیف آتما میں ناممکن ہے۔ بلکہ اس کا تعلق تینوں جسموں سے ہے۔ مرض سودا صفرا بلغم کی ناہمواری سے جسم کثیف میں ہوتے ہیں۔ کام کرودھ وغیرہ جسم لطیف میں ہوتے ہیں۔ اور دونوں کے بیج کارن شریر میں رہتے ہیں۔ اب یہ دیکھیئے کہ جگت کے مِتھیا ہونیکا جو طریق پچھلے باب میں بتایا گیا ہے۔ اس سے ثابت ہے کہ بھوگ سچا نہیں ہے۔ پس جھوٹے بھوگ کی چاہ کرتا ہوا گیانی جسم کو کیوں جلانے لگا۔ اور جب اسے یہ نشچے ہو گیا کہ میں ہی سروویاپک شدھ برہم ہوں تو جھوٹے بھوگتا کا وہم باطل نہیں رہیگا۔ پس وہ کس کے لیئے جسم کو جلائیگا۔ اسلیئے دنیوی دکھوں کا نہ رہنا بتا کر اب عقبےٰ کے دکھ لیتے ہیں ٭

۱۲ - عقبےٰ کے دکھ پن اور پاپ کے متعلق ہیں۔ اور پہلے ادھیائے میں ہم بتا چکے ہیں کہ ان کا فکر گیانی کو تکلیف نہیں دیا کرتا ٭

[illegible]

... संवत् १७५० ... संवत् ०१७° ॥ ... [illegible]

[illegible]

[illegible]																					

[illegible]